jacques

derrida

despre gramatologie

tact
editura

BCUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIB

Lucrări de Jacques Derrida traduse în limba română:

Celălalt cap, urmat de Democrația amânată, *Signum, 1993 (traducere de Marius Ghica)*
Diseminarea, *Univers Enciclopedic, 1997 (traducere și postfață de Cornel Mihai Ionescu)*
Scriitura și diferența, *Univers, 1998 (traducere de Bogdan Ghiu și Dumitru Țepeneag, prefață de Radu Toma)*
Khôra, *Scrisul Românesc, 1998 (traducere și postfață de Marius Ghica)*
Spectrele lui Marx, *Polirom, 1999 (traducere de Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, prefață de Cornel Mihai Ionescu)*
Despre ospitalitate. De vorbă cu Anne Dufourmantelle, *Polirom, 1999 (traducere de Mihai Ungurean)*
Ulise gramofon. Două cuvinte pentru Joyce, *Allfa, 2000 (traducere și postfață de Bogdan Ghiu)*
(Ex)poziții, convorbiri cu Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, *Idea, 2001 (traducere de Emilian Cioc, prefață de Aurel Codoban)*
Întrebări despre lumea de mâine. Psihanaliză și deconstrucție, convorbiri cu Elisabeth Roudinesco, *Trei, 2003 (traducere de Bogdan Ghiu)*
Credință și cunoaștere. Veacul și iertarea, *Paralela 45, 2003 (traducere de Emilian Cioc)*
Forță de lege. „Fundamentul mistic al autorității", precedat de Walter Benjamin, Critica violenței, în volumul Despre violență, *Idea, 2004 (traducere de Bogdan Ghiu, ediție îngrijită de Ciprian Mihali)*
Deconstrucția politicii *(antologie: Cosmopoliți din toate țările, încă un efort!; „Despre ostilitatea absolută"; Fichus; „«Lumea» Luminilor ce vor veni"; „Autoimunități, sinucideri reale și simbolice"; A învăța să trăiești în sfârșit), postfață de Jean-Luc Nancy, Idea, 2005 (traduceri de Emilian Cioc, Ciprian Mihali, Bogdan Ghiu, ediție îngrijită de Ciprian Mihali și Emilian Cioc)*
Giovanna Borradori, Filosofie într-un timp al terorii. Dialoguri cu Jürgen Habermas și Jacques Derrida, *Paralela 45, 2005 (traduceri de Marie-Louise Semen și Ciprian Mihali)*

BCU MUNICIPAL UNIVERSITY LIBRARY

JACQUES DERRIDA

Despre gramatologie

Traducere, comentarii şi note —
BOGDAN GHIU

UNIVERSITY LIB

PREFAȚĂ —

De la ~~gramatologie~~ azi (și mai departe) I

„Credem, din contră, că un anumit tip de întrebare referitoare la sensul și la originea scrierii precedă sau, măcar, se confundă cu un anumit tip de întrebare referitoare la sensul și la originea tehnicii. Acesta și este motivul pentru care niciodată noțiunea de tehnică nu va putea să clarifice, pur și simplu, noțiunea de scriere."

Jacques Derrida, *Despre gramatologie*

„Scrisul va trece în infrastructură fără să altereze funcționarea inteligenței, ca o tranziție care va fi avut o întâietate de câteva milenii."

André Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*

Vorbirea se scrie

La cursurile sale (pe care, și datorită cutumelor universitare franceze, și chiar dacă nu se prea iscau discuții propriu-zise, el le numea *seminarii* tocmai, poate, pentru că era vorba de o gândire în lucru și la lucru, care, conform unei strategii existențiale de „pierdere și de încurcare a urmelor", nu trecea niciodată direct în cărți și care, ca atare, după dispariția prematură din 2004, vor reprezenta, probabil, un important versant postum al operei sale, așa cum s-a întâmplat cu cursurile lui M. Foucault sau cu seminarul lui J. Lacan), Jacques Derrida *citea*, de fapt *vorbea* ce *scrisese*: reușea să vorbească spontan, viu, un text pre-scris, pe care îl corecta, îl adăugea și îl adnota, pe care îl *re-scria* „din mers". Vorbirea autentică, profundă, chestionantă, scormonitoare, neobosită este, întotdeauna, rodul unei scrieri, ține de scriere, este „precedată" de scriere și constituită ca scriere. *Vorbirea este scriere.* Pentru Derrida, aceasta nu era, prin urmare, doar o teză, o concluzie devenită presupoziție, ci o practică, un obicei, un fapt concret și curent de viață (a gândirii). *Vorbirea este scriere.*

Să ne auzim vorbind (de dincoace, din afară, ca altul)

În 1967 (an, din acest punct de vedere, de grație pentru gândirea contemporană), J. Derrida nu debuta propriu-zis (se făcuse deja cunoscut printr-o seamă de conferințe, de texte publicate în lucrări colective și, mai ales, prin traducerea și interpretarea *Originii geometriei* a lui E. Husserl, care constituise lucrarea sa de doctorat), ci se impunea, exploda, efectiv, prin trei cărți simultan: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Vocea și fenomenul. Introducere la problema semnului în fenomenologia lui Husserl), Paris, Presses Universitaires de France, *L'écriture et la différence* (*Scriitura și diferența*), Paris, Seuil (traducere de Bogdan Ghiu și Dumitru Țepeneag, București, Univers, 1998), și *De la grammatologie* (Despre gramatologie), Paris, Minuit.

În ordine strict filosofică, cea mai importantă dintre aceste trei cărți este *Vocea și fenomenul*. Aici, problema falselor depășiri ale metafizicii pe care le constituie anumite inițiative (re) fondatoare, precum fenomenologia, este formulată și analizată, „tehnic" vorbind, în termenii cei mai clari și cei mai tranșanți, cei mai puternic inaugurali: „necesitatea fenomenologică, rigoarea și subtilitatea analizei husserliene, exigențele cărora ea le răspunde (...) nu ascund, oare, o presupoziție metafizică?" Altfel spus, „critica fenomenologică a metafizicii" nu reprezintă, cumva, un „moment în interiorul certitudinii metafizice" înseși?

Ba da. De ce, altfel spus, în ce ar consta, prin ce anume s-ar denunța, în viziunea lui Derrida, „metafizicitatea" nedepășită a proiectului fenomenologic husserlian, în ciuda intenției și a ambiției sale declarate de a se rupe de metafizică (pentru a întemeia altfel filosofia)? Prin privilegierea „donatoare" a „ființei concepute ca prezență", a „posibilității prezenței la sine a prezentului în prezentul viu", pe scurt, prin „privilegiul necesar [acordat] lui *phonè*" ca „excelență a vocii". Și, deci, implicit, printr-o contradictorie, aporetică și perfect *platonică* depreciere și secundarizare a *semnului*, simplă „adăugire sau juxtapunere" derivată, și prin denegarea „temporalizării" ca *diferare* (*différance*) și a exteriorizării. Prin înseși *scopurile* și *idealurile* sale de cercetare, fenomenologia *nu avea cum* să se rupă de metafizică schimbând doar „mijloacele" și căile de abordare a *acelorași* teme „canonice", formulate tocmai în registrul metafizicii pe care își propunea să o „depășească", și pe care nu făceau, astfel, decât s-o re-întemeieze, relansând-o sub acoperirea „rupturii" de ea.

Deconstrucția derridiană, necesitatea ei, se născtea, prin urmare, nu ca urmare a vreunui capriciu sau a unei simple ambiții tinerești (în 1967, în momentul întreitului său debut editorial, Derrida împlinea 37 de ani), ci dintr-o *părere de rău*, dintr-un *necaz*, dintr-o *rană proprie* (pe corpul ideal, și ideal asumat, al filosofiei) a căror îndreptare, ștergere și „vindecare" se impuneau, tocmai de aceea, ca o *urgență*: reforme și revoluții filosofice *din păcate* ratate, care, dintr-o prea mare naivitate și precipitare a orgoliului, se lăsaseră recuperate, și care reușeau să acrediteze și să perpetueze, în ciuda excelenței resurselor lor incomplet, neautentic valorificate, un *fals periculos*, o falsă depășire, ruptură și înnoire, și care se cereau, astfel, *reluate*, pentru a li se corecta și, mai ales, *evita*, prin confruntare frontală, pe față, punctul de inflexiune, de deturnare, efect tocmai al *evitării* (conștiente, prin trecere sub tăcere, sau ca „uitare" inconștientă, ca non-analiză ori ca „sărire" a analizei „de sine", a aceluiași-ca-altul, sau, și mai exact, ca iluzie metafizică, puternic proiectivă, radiantă, cuceritoare a propriului, a subiectului-„stăpân la el acasă", dindărătul „îngrăditurii" despărțitoare, la adăpost de orice influențe din afară) unor puncte critice și a unor probleme „spinoase" din subsolul prepozițiilor lor rămase nechestionate, cărora nu li se acordase, cu consecințe, iată, fatale – dat fiind că ruinaseră, că *deconstruiseră* din temelii, subminând întregul ansamblu –, suficientă atenție.

Dar poate fi făcut acest lucru? Este ruptura de metafizică posibilă? Nu este metafizica însăși *ruptura* (de lume și în sânul lumii) prin excelență? Toate aceste „eșecuri" grandioase trebuie, prin urmare, tratate ca niște *exemple exemplare*, ca niște ilustrări eminente ale unor imposibilități și complicități *de fond*, „structurale": ca niște *lecții de înțelepciune filosofică* în privința războaielor, a falselor victorii și a necesarelor înfrângeri ale filosofiei înseși, în tentațiile sale permanente de înnoire, de ieșire din închiderea metafizică. Împotriva și ca un corectiv al trufașei, dar, vai, tocmai de aceea, încă naivei *destrucții* heideggeriene – modestia, umilitatea și răbdarea *deconstrucției*. Împotriva unor fantasmatice *revoluții*, realismul *reformei*. În adâncurile sinelui, a „sineității", este altul.

Întreaga demonstrație din *Vocea și fenomenul* converge spre „arhi-fenomenul" („fenomenalitatea fenomenului însuși") de *s'entendre-parler* (faptul-de-a-ne-auzi-vorbind): „auto-afectare pură", prin care denegarea metafizică a *exteriorității* este anulată și denunțată; vocea este deja, „dintotdeauna deja" (unul dintre „ticurile" discursului filosofic derridian), scriere și exteriorizare, spațializare, *spațiere* (fie și „interioară"), posibilitate, deci, de *iterare*, repetiția

(ca resursă a temporalizării) fiind definită ca însăși posibilitatea de *idealizare* (de construire a „obiectelor ideale").

De la bun început, așadar, deconstrucția (oricât ar voi dușmanii și denigratorii ei, care preferă să se prefacă, mai curând, proști decât să-i accepte premisele și consecințele, pe cât de tranșant-justificate, pe atât de eliberator-umaniste) apare nu ca o *distrugere* a tradiției, ci ca o *luminare* a ei, în punctele ei obscure, în ungherele ei ținute, cu consecințe lent și latent dezastruoase, ascunse. Deconstrucția, pentru Derrida, este o *reluare* și o *repetare* a istoriei gândirii (deci nu doar a filosofiei propriu-zise, *restrânse*) din punctele ei critice de *înfruntare* insuficient *pregătită*. Derrida *reface* momentele de *ocultare*, de „mințire de sine", de cădere, de multe ori voită, în plasa „vicleniilor" economic-interesate ale rațiunii, de cedare și de „lașitate" ultimă, agonizantă, a însuși curajului gândirilor *temerare* care au încercat *eliberarea* gândirii: „păcat" deopotrivă *etic* și *logic*. Deconstrucția *repetă* istoria internă a gândirii (nu doar filosofice), scriindu-se ca un *jurnal de campanie* al victoriilor imposibile, relevând, de fiecare dată, cu fiecare *exemplu*, gloria *luptelor* ca atare, *curajul eroic*, inevitabil *orb*, al ambițiilor și voințelor, fie și dejucate, de *emancipare a gândirii*.

Logica deconstrucției funcționează prin logica *exemplului simptomatic-strategic*, acela al *eroilor (înfrânți) ai gândirii*, care au iubit, mai presus de orice, *ideea* de libertate și de autonomie, de neatârnare rezistentă și consistentă a gândirii, care au dorit și au vrut, și care au și îndrăznit, dar, insuficient pregătiți sau din neatenție, au *eșuat* acolo unde nu se poate *câștiga*.

În *Vocea și fenomenul*, proiectul heideggerian de continuare și de radicalizare, de *efectuare* a proiectului fenomenologic husserlian este preluat, *metasuplementar*, de către Derrida, *în locul* lui Heidegger, mult mai prudent însă, mai atent la detalii și la preparative, la consecințe, mai *onest* (cu sine însuși și cu tradiția). Deconstrucția, altfel spus, ca *metasuplement* al destrucției.

Păreri de rău, revoluții exemplar avortate: fenomenologia și structuralismul

Dacă *Vocea și fenomenul* evidențiază și „arhi"-vizează însuși „fenomenul fenomenului", „arhi-fenomenul" însuși (*le s'entendre-parler*), *Despre gramatologie* lansează și impune două dintre conceptele operatorii de bază ale deconstrucției: *diferarea* (*la différance*) și *suplementul* (*le supplément*), aceste trei constructe sau (vom vedea ceva mai departe în ce sens) artefacte filosofice circulând, de altfel, cu ponderi tematice inegale, între cele două cărți (*Scriitura și diferența* fiind o culegere compactă de analize, deci de „exemplificări", în sensul derridian al termenului – acela de simptom exemplar, care provoacă, „pharmakeutic", „afecțiunea" pentru a putea s-o descrie –, tot a unor astfel de încercări inevitabil avortate, dar prezentate ca *triumfătoare*, de depășire a metafizicii, care se cer relevate și asumate de către deconstrucție, care începe, întotdeauna, prin a le evidenția „păcatul originar", acela al nechestionării fundamentelor și a presupozițiilor care întorc tentativele de depășire împotriva lor înșile, ruinându-le în beneficiul metafizicii înseși, devenite habitus și „bun-simț" al gândirii: de *început* și de *prealabil* depinde *sfârșitul*).

Dacă *Vocea și fenomenul* atacă, deci, cu infinită ciudă și părere de rău, *fenomenologia* ca falsă depășire, ca depășire ratată a metafizicii prezenței (pe care nu face, astfel, decât s-o înlocuiască, s-o *suplimenteze*, conform meta-logicii „supleanței" pe care o va analiza *Despre gramatologie*), *Despre gramatologie*, carte apărută, deci, în același an, simultan, repetă aceeași operație și în ceea ce privește falsa (de fapt, adevărată, ca mișcare literală, gravitațională, de revenire) *revoluție*-depășire a metafizicii și ruptură de aceasta pe care o reprezintă, susținând-o ca pretenție, *structuralismul* (nenumit ca atare în ansamblul său, ca *unitate*), prin disciplinele sale „pilot", de vârf (în sensul „străpungerii" *îngrădirii* metafizicii/metafizice), nomotetice, cu pretenții de științificitate tare, *lingvistica* (cu avangarda ei inspiratoare și modelatoare, *fonologia*) și *etnologia*, și posibila, deja întrevăzuta „fugă" spre universal (gest caracterizat metafizic), integrare totală, *mathesis universalis*, „proiecul semiotic" sau *semiologia*, ca știință unică și a *semnelor*.

Ceea ce spune, în esență, Derrida (altfel spus, una dintre formulările supra-temei deconstrucției) este că toate aceste întreprinderi, deși pretind și acreditează, prin urmare, ideea unei negări și a unei depășiri, a unei, în sfârșit, *mise à jour* a gândirii printr-o ruptură definitivă de categoriile operaționale ale metafizicii clasice, tradiționale, de multă vreme resimțită ca insuficientă, ca neadaptată și, mai ales, *complice* și chiar *agent* al anumitor dezastre moderne (modernitatea însăși ca proiect eșuat, avortat, întors procesual împotriva lui însuși), prezentându-se, deci, ca niște satisfaceri și ca niște rezolvări *pripite*, dar *definitive*, ca o *lichidare* a unor vechi nevoi și urgențe unanim resimțite, nu fac decât să prelungească respectiva metafizică (devenită cadru transcendental, simț comun), agravând situația de pornire printr-o re-fundamentare (nu reformare) și prelungire a ei, cu atât mai bine disimulată și mai ocultată, deci cu atât mai eficace, mai *virulentă*, cu cât i se permite să lucreze, astfel, subversiv, sub acoperiri primenite și sub deghizamente, în însuși contrariul ei. Dialectică fatală, din care, în cel mai pur înțeles luminist, deci modernizator, se cuvine să ne desfacem măcar *luminând-o* ca atare, în toate țelele complicităților ei, factice sau de fond, evitabile (reformabile) sau inevitabile.

Întreprinderi precum fenomenologia husserliană sau structuralismul fonologico-etnologic (sau precum, în *Scriitura și diferența*, falsa, până la *urmă*, critică la care Foucault, în *Istoria nebuniei*, supune gestul de segregare a negativului care rezultă din operațiunea *Cogito*-ului cartezian, pe care, pretinzând că-l denunță, nu face, în viziunea lui Derrida, decât să-l reia, să îl prelungească) sunt, prin urmare, cu atât mai prețioase *strategic* cu cât, forțând pur deziderativ și fantasmatic, deci *neglijent*, cu insuficientă *vigilență* (termen tardiv, dar obsesiv la Derrida), așadar consecvență a gândirii, închiderea [*clôture*] *epocii* metafizicii (care, ne lasă să visăm o clipă Derrida, *deja*, virtual, *terminată*, pare a nu fi lăsată să se încheie *efectiv* – dar ce poate fi *efectiv* și *definitiv* în ordinea ideală a gândirii? visul efectivității nu este el însuși metafizic? – tocmai ca urmare a unor astfel de întreprinderi de falsă ruptură care nu fac decât să o relanseze: dar poate fi *ruptura*, altfel spus *destrucția*, una autentică altfel decât în mod voluntarist și/sau fantasmatic, deci *periculos* de *fals*, se poate, așadar, practica aici altceva decât o infinit preliminară, tocmai, *deconstrucție a tradiției* și a înseși tentativelor de *destrucție* a acesteia, ca unică soluție ne-„finală" de luminare, metafizica fiind prin ea însăși, deja, destrucție?), îi evidențiază, *pe de altă parte* și *în același timp*, acesteia *limitele* și forța de *limitare*, semnalându-i posibilele puncte critice, problematice, de sutură și, deci, de ruptură, de posibilă „străpundegere". În precipitarea finalistă a ambiției și a orgoliului lor destructiv-reinstaurativ, fenomenologia husserliană și structuralismul (lingvistico-fonologic: Saussure; etnologic: Lévi-Strauss) *evidențiază* limitele tocmai pentru că vizează (visează) să le forțeze (*că* le forțează efectiv), nefăcând, însă, decât să le *fortifice*, să le *consolideze*, să le *actualizeze*.

Aici, în aceste puncte de sutură-ruptură (soluții de continuitate ale metafizicii clasice naturalizate, „spontaneizate") se poate ataca, ca *deja*, *„obiectiv" atacată*, *„antamată"*, deconstrucția, ca alternativă *politică* (de politică a gândirii) la fantasmatica *destrucției* heideggeriene: nu putem opera decât în sens *luminist-reformist* (de aici, reproșurile actuale – nouă naivitate? nouă nerăbdare? nou sentiment al urgenței? – ale unor tineri filosofi actuali, precum Mehdi Belhaj Kacem, de exemplu, la adresa „social-democratismului" filosofic al lui Derrida[1]), *între* și *cu*, *contra*, sprijinindu-ne, altfel spus, *frontal*, *tematizant* tocmai pe ceea ce se cere „distrus": pura excludere sau eliminare reconduce același gest al „cloturării" metafizice, al delimitării și al circumscrierii prin auto-îngrădire. Deconstrucția este *dublarea* asumată, „personalizată", individualizată, *actuală* și *din afară* (deci încurajarea și evidențierea) deja-deconstrucției *interne* și *obiective*, *virtuale* ocultate, spontane. Pretențiile *constructive* ale metafizicii o țin – și ne țin – în *stare* de deconstrucție, sub iminența pericolului de prăbușire a marilor edificii care

[1] Mehdi Belhaj Kacem, Philippe Nassif, *Pop philosophie*, Paris, Denoël, 2005.

suntem în înșeși resorturile lor intime, *arhi-tehnice*, de *articulare* și de *trecere*, de *depășire*, *peste noi*: suntem *în* deconstrucție, care constituie tocmai istorialitatea istoriei. Iar aceste mândre edificii *care suntem* „noi înșine" chiar s-au prăbușit și nu încetează, *efectiv*, să se prăbușească încontinuu, fragilizându-ne inconștient, ocultat, „sub acoperiri" care de care mai noi și mai „revoluționare".

Tocmai în calitatea lor de întreprinderi *divizate* și *deturnate lăuntric*, de co-agenți deconstructori *interni* ai deconstrucției înșeși și de falii *interioare* de deconstrucție-prin-construcție, în arhi-tectonica gândirii ființei omului, sunt *strategic* importante, în viziunea lui Derrida, fenomenologia și structuralismul, altfel spus, deconstruirea lor, asumarea și *actualizarea* deconstrucției lor *pasiv-virtuale* doar, dar deja *antamate*: deconstruirea deconstrucției, asumarea și practicarea de-constructivității realității înșeși, trecerea luministă din regimul *nocturn* în cel *diurn*, public, activ și *frontal* asumat a înșeși (de-)constituirii realității.

Ce este ~~gramatologia~~? Arhi-știința

Titlul *De la grammatologie* pare simplu, evident de înțeles și de tradus (nici nu-l vezi, treci prin el, peste el, atenția nu este atrasă și curiozitatea nu este provocată decât de noutatea și de stranietatea termenului ca atare), dar nu este. *De la grammatologie* este și nu este „*despre* gramatologie". *De la grammatologie* înseamnă în același timp, evident, „*despre* gramatologie", dar și „*niște*, *oarece*, *ceva* (*some*) gramatologie", „gramatologie", pur și simplu, cu sens *indeterminant*. Adevărul „despre" gramatologie este *alături*[2].

Gramatologia, ca atare, în sine, nu există și, mai ales, nici *nu poate* să existe, să se constituie ca o *știință* de sine stătătoare, deși pare a întruni, în viziunea lui Derrida, toate condițiile de științificitate necesare, fiind, poate, chiar, *singura* știință autentică, admisibilă și legitimă, tocmai de aceea *imposibilă* în condițiile unei *științificități* depășite, „datate", definite metafizic în interiorul „epocii" *deja încheiate*, *terminate*, a raționalității metafizice dualist-ierarhizante. Gramatologia nu poate fi decât o știință *de viitor*, unica știință *a viitorului*. A unui viitor, însă, ne-temporal, non-cronologic, ci *epocal* și *istorial*: *virtual* (ca umbră și ca rezervă permanentă a prezentului neconsumat, cum ar spune adevăratul și singurul filosof contemporan al *virtualului*, „co-paradigmaticul" lui J. Derrida, G. Deleuze).

Gramatologi*a* nu poate să existe (și, vom vedea, nici *nu trebuie*, *ar fi păcat* să existe: dacă ar fi constituită ca știință „de sine stătătoare", ea n-ar face decât să repete greșeala și „păcatul logic" al fenomenologiei și pe cel al structuralismului), dar gramatologie, „*de la* grammatologie" există pretutindeni, în multe gesturi de „străpungere" ale diferitelor științe, în *stare* difuz-transversală efectuată plural-punctual, în *puncte* cu cât mai precise, cu atât mai prețioase *strategic*, dar, din fericire, non-totalizabile *metafizic*. Gramatologi-„a" este însăși „*arhi-știința*", care tocmai de aceea nu poate deveni „ea însăși", revendicându-și și strângându-și proprietățile în cadrul îngrădirii metafizice a câte unui singur domeniu. Fericita, benefica ei stare „naturală", care îi permite să-și mențină, *până azi*, vigoarea de *virtualitate (și de virtute)*

[2] Trebuie să ținem întotdeauna *juste à-côté*, va spune, aforistic, ceva mai târziu, Derrida: adevărul este „drept-alături", nu „drept", dar nici oriunde „alături", aiurea, ci *drept-alături*, pentru a fi *drept* trebuie să fie *alături*, pe marginea și în marginea imediată, în proximitatea absolută, acolo unde se obișnuiește refularea și de unde, îndeobște, se acționează cel mai eficient; adevărul nu este ocultat prin ascundere, prin îngropare, nu este – neapărat – *dedesubt* sau *dincolo*, *în spatele*, deci este o capcană și o iluzie să crezi că-l poți viza *direct*, *perpendicular*, *războinic*, el se află, lacanian, *drept-alături*, în umbra principalului, profitând de măreția acestuia și de focalizarea pe care, fără să ne dăm seama, ne-o impune; pe de altă parte, adevărul, fiind intolerabil, este întotdeauna refulat, marginalizat, *imediat marginalizat*, *la îndemână*, pentru ca puterea, orice putere, ca neexistentă în sine, dar produsă și constituită – conform analizelor înrudite epistemologic ale lui Foucault – să se poată, tocmai, *sprijini* necontenit pe el și să se poată *alimenta* nestingherit, speculativ-economic din el.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI
LITERE

deconstructivă, o constituie, cu un termen al aceluiași G. Deleuze, tocmai *de-teritorializarea* ei, libera circulație prin toate teritoriile fals particularizate, artificial îngrădite, ale științelor „regionale", înnebunite, azi mai mult ca oricând, să se *„sectorializeze"* tocmai pentru ca, prin *segmentarizate*, să se poată *articula* în mecanisme de control și de dominație mai simple și mai eficiente. Totalizarea, unificarea, „monolitizarea" dez-eficientizează, este neeconomică, nu (mai) dă randament. Controlul și producția de putere presupun, azi, *standardizare*, *compatibilizare*, *aliniere* prin, tocmai, *segmentarizare micro-metafizică* (totalizările și totalitarismele au devenit, azi, regionale, insulare, locale, punctuale, strict „domestice", tocmai ele permițând, însă, omogenizarea mondială *prin relee* și prin *omologie matricială*).

Gramatologi*a* nu există, dar gramatologi*e* nu numai că există, dar este infinit posibilă încă dinainte de a fi fost numită ca atare. „Gramatologie" este un simplu nume, un simplu *semn nemotivat*, un simplu artefact lingvistico-filosofic pentru *relevarea* unei situații și a unei stări non-totalizabile, dar reale și generale.

Atent, vigilent la detaliile esențiale, Derrida nu și-a intitulat cartea *Sur* (*about*) *la grammatologie*, ci *De la* (mai curând *on*) *grammatologie*, marcând tocmai imposibilitatea *teoretizării perpendicular-frontale* (tradițional *vizuale*, *vizive:* despre-*sur*), deci a *constatării* fals mimetice, dualist-metafizice, *din afară*, a ceva substanțial ce trebuie, tocmai, *prin același gest*, *performat*, exemplificat", operat, produs, *relevat* (niște-*de la*).

Gramatologia este știința imposibilă altfel decât ca „arhi-știință" care, pentru a rămâne cu adevărat, în mod non-contradictoriu și non-metafizic, *știință*, altfel spus, *cunoaștere*, trebuie să se *rețină de la închidere*, de la *efectuare*, să refuze tocmai *generalizarea*, teritorializarea universalului. ~~Gramatologia~~ trebuie să rămână, logic și etic, un simplu *exemplu*, un simplu *indice-indiciu*. Fiind menținută, printr-un gest în același timp de responsabilitate și de strategie, în indeterminare și în non-actualizare, i se mențin intacte și i se pot potența, subversiv, resursele de vigilență și de virulență *semnalizatoare*. Asemenea unui (contra-)cip incorporat, ea *poate* să ne (contra-)semnaleze de pretutindeni, din puncte strategic dispersate (dar *aliniabile* și *transcodabile*), *urmele*, deci, posibilitățile *de urmat* în deconstrucție, altfel spus, în urmărirea și în relevarea *scrierii*, a *scriptibilității*, altfel spus, a medialităților substitutive, a urmelor de suplementaritate, de *hiper-tehnică*, de artificială artificializare a viului și a omului prin instrumentalizarea tehnică a „tehnicității", a „suplementarității" și a „artificialității" lui *originare*, care, însă, nu trebuie niciodată (aceasta este Prima Poruncă) *actualizate*, *speculate*, *efectuate*, ci trebuie lăsate, spre eficienta lor folosire, în indeterminarea și în virtualul „de fond" care le caracterizează. Pentru a nu li se ucide *virtualitățile*. ~~Gramatologie~~, „știință" a virtualului și a viitorului, pentru salvarea virtualității și a viitorului omului. Pază „tehnică" împotriva hiper-tehnicizării „tehnicității" originare a omului.

„(Asta e) gramatologie." ~~Gramatologia~~ (se) semnalizează din lume, desenând atât hărți ale *scrierii* și ale *(de)scriptibilității viului*, deci ale programării și ale productibilității și ale producerii lui efective, *de fapt* dar nu și *de drept*, „dintotdeauna deja" *artificial-tehnice*, substitutive, cât și ale urmăririi și supravegherii lui, în baza tocmai acestui „temei" auto-substitutiv „originar" al umanului. Omul este *descriptibil în* măsura în care este, deja, efectiv *scris*. În condițiile *istoriale* în care epoca noastră a rezolvat și a „deconstruit obiectiv" dualismul noneconomic, secvențial-consecutivist, dintre *producerea-programarea* viului și *supravegherea-descrierea* lui, ~~gramatologia~~ rămâne, și trebuie să rămână, *arhi-știința* etic-actuală *de referință*, actualizabilă, ca recurs, în/din toate științele și în/din toate tehnicile, în/din toate „tehno-științele" (deoarece ordinea de întâietate dintre *știință* și *tehnică* s-a inversat; împlinindu-se, s-a dat pe față) actuale, devenite, convertite, toate, convergent, prin „sectorializare", segmentarizare și „aliniere[3]", la o mondială și

[3] Termenul, esențial, de aliniere a disciplinelor științifice sectoriale contemporane îi aparține sociologului și antropologului științelor Bruno Latour.

globală *știință a viului* și a *umanului* (nu, însă, și a omului), general virtuală și infinit actualizată, punctual-totalizabil, în viața de zi cu zi a planetei.

Gramatologia *ia urmele scrierii* tot mai refulate, mai (strategic) diseminate și secundarizate, mai resorbite în spontaneitatea și în „infrastructura" viului uman (hiper-umanizat prin normele „umanului"), adică așa cum dintotdeauna, de altfel, metafizica a privit scrierea, ca pe o simplă unealtă exterioară și ulterioară, pe care, între timp, din agent periculos, a reușit să o recruteze și să o integreze, tehno-științific, de partea programelor ei de programare a omului prin „uman", menținându-i însă, strategic, poziția minorată, invizibilă, marginală, *„drept-alături"*. În condițiile istoriale în care metafizica a recuperat subversivitatea scrierii (așa cum, mai devreme, înghițise și neutralizase tentativele inconsecvente, și neatente la detalii, de evadare ale fenomenologiei și ale structuralismului), ~~gramatologia~~ rămâne, astăzi, o „cărtiță" uitată în dispozitivul inamic care se cere, în sens de *conștiință*, nu (numai) de *știință* oarecare, reactivată. Deși tot mai puțini scriu și citesc, *se* scrie permanent și, mai ales, *suntem scriși*.

Proiectul „ironic-artistic" (vezi *infra*) al lui Derrida, formulat *pe pragul* noii epoci istoriale care nu făcea, cu patru decenii în urmă (dar, uneori, pragurile dintre epocile istorice coincid cu pragurile dintre epocile istoriale, *ceea ce este cazul și azi*) decât să se anunțe *simptomatic*, prin simple „exemple", trebuie, acum, *dinăuntrul noii epoci*, la apelul acelui (încă) *în-afară* radicalizat și extins, *regularizat*. Și aceasta pentru simplul motiv că gramatologia, din arhi-știință, din gramatologie, a fost transformată, abuziv, în principala, unica tehno-știință actuală, în *Gramatologie universală*, în *Supra-Știința* tuturor *sub-științelor* „regionale", ansamblu din care tocmai pragul *științei* „ca atare" – adică ~~*gramatologia*~~ – lipsește. În însăși *știința unificată a viului*, care, iată, dat fiind că dintotdeauna *s-a scris tehnic* pe sine, poate fi, prin urmare, scris și re-scris nu metaforic și virtual, ci *la propriu* și în mod *actual*, *tehnologic*, ~~gramatologia~~ este marcată în negativ, ca absență, ca loc (inevitabil) gol, inocupabil altfel decât sub forma *conștiinței* (lipsă) a *științei scrierii (omului)*. Este tocmai ceea ce se întâmplă *azi* și *acum*, singurul eveniment epocal actual.

~~Ce este~~ gramatologia? Arta deconstrucției

„Ce este gramatologia?" O știință *ironic imposibilă*, ale cărei condiții de *posibilitate* sunt, în același timp, condiții de *imposibilitate*. Și aceasta, în primul rând, deoarece însăși noțiunea de *știință*, ca și cea de rațională pe care ea se bazează și din care derivă, sunt *metafizice*: „știința" ieșirii din „științificitatea" tradițională, altfel spus, „știința științei", nu poate fi decât imposibilă, *virtuală*: toate condițiile de posibilitate îi sunt întrunite, dar ea nu se poate *actualiza*. Or, ceea ce condamnă atât fenomenologia husserliană, cât și structuralismul lingvistico (fonologico)-etnologic (prin Saussure și prin Lévi-Strauss) la deconstrucție, la forțarea ieșirii din metafizică cu prelungirea acesteia, este tocmai *actualizarea* fantasmatică, „onirică", „nocturnă" a acestui set, soclu și cadru de posibilități, pe care *efectuarea* pare a le întoarce în opusul lor, transformându-le, aporetic-deconstructiv, în *anulare*, în *blocare*, în *neutralizare*: în *imposibilitate*.

Gramatologia, ca posibilă și virtual-existentă – fără efectuare – „știință a științei" și „arhi-știință", constituie o forță *disruptivă*: are (este) un *potențial exploziv* (demistificator, „luminător") și, literal, *revoluționar* (de reîntoarcere prin ocol) enorm, care tocmai de aceea și trebuie *reținut* (în margine, pe prag), „diferat". Această diferare și această reținere (rezervare: menținere în rezervă) constituie, tocmai, *deconstrucția*. Deconstrucția ca reținere de la *destrucție* și de la perfor(m)area destructivă, „destrucționistă", fantasmatică, nocturnă, „spontană", habitual-impulsivă, ca evitare a facilității și a spontaneității, a „spontaneismului" autoblocant al *destrucției* (heideggeriene), care, dat fiind că anulează, că „sare" (fie și doar ideal) imposibilitatea din posibilitate, imposibilitatea posibilității înseși, nu face decât să oculteze și să reconducă, să oculteze că reconduce prin însuși gestul *metafizic* de a distruge: să lase intactă *orbirea*, în loc

să încurajeze și să releve mișcările *imanente* de auto-„destrucție", de de-construcție din/prin construcție, ca posibilitate „reformistă", „social-democrată", *anti-revoluționar-anti-conservatoare* de evoluție „la vedere", „luminată", deci de „perfectibilitate infinită".

~~Gramatologia~~, ca act deconstructiv (altfel spus, reținut-destructiv), *constată performând*, dar o face *public*, pe față, în mod conștient și asumat, nu în mod implicit și pretins *spontan*, natural, precum metafizica. Altfel spus, nu suntem în mod originar și natural *prezenți la noi înșine*, în mod interior, ci întotdeauna prin producerea, prin „performarea" unor artefacte de substituire și de mediere, prin exteriorizări și prin spațieri, prin ocol – prin *suplemente*.

„Ce este gramatologia?" O știință imaginar-existentă, care denunță tocmai latura de *dezirabilitate* și de *fantasmare* din orice (pretenție de) știință. Gramatologia este un *simptom* „constatat"-performat, *provocat*, al ieșirii din metafizică, al încărcuirii (*clôture*) (pretențiilor) metafizice, al relevării *condiției tehnic-scripturale a naturalității vocii*, ca pretinsă posibilitate realizată de „prezentificare" la sine prin „exprimare" de sine: construcții care (se) deconstruiesc. O știință declarat și asumat *falsă*, *imaginară* în însăși *necesitatea* deja-existenței ei, asemenea tuturor „științelor despre om", care, însă, își ascund, traumatic, caracterul fals, improvizat, imaginar, nedepășita, dar inavuabila *condiție strict tehnică*.

~~Gramatologia~~ este un construct non-mimetic, sau fals, *ironic-mimetic*, un artefact, o intervenție artistică: (ca) o lucrare de artă (contemporană) filosofică (arta deconstrucției), comparabilă, ca anvergură și abilitate „dramatugică", cu proba carteziană a *Cogito*-ului din *Meditații*. O *înscenare*, o *provocare*, un *asamblaj*, o „instalație", o „concreționare" de esență *artistică* a situației epocal-mondiale: crearea (aproape debordiană) a unei *situații* având scopul de a schimba situația prin „descrierea" ei, perfect, altfel spus, *performată* (o „performance"), dar prezentată ca *descriptivă*. Operă (operare) care relevă *deconstrucția ca artă* de provocare a realității prin „analogonuri" *mimat mimetice* (mimarea *mimesis*-ului) ale ei. Gramatologia – știință ironică (l)a (adresa) științelor „serioase", având, însă, *poate*, un grad de întemeiere superior acestora, dat fiind că se întemeiază pe însuși *gestul* lor, de întemeiere prin gest, prin act, în act.

~~Ce este~~ gramatologia? „Știință pozitivă"

Având, *poate*, chiar un grad de întemeiere mai mare decât al științelor „propriu-zise". *Poate că* gramatologia ar avea mai multe și mai întemeiate pretenții de științificitate decât toate celelalte științe (și filosofii) evocate și analizate laolaltă. Pe latura lor propriu-zis științifică, privite din perspectiva serioasă, gravă a *șansei* și a *necesității* lor de a deveni științe, disciplinele structuraliste cu pretenții științifice tari precum *lingvistica* și *etnologia*, sunt, de fapt, inocent *gramatologice*. Numai ca „gramatologie" pot emite ele pretenții de autentice științe. Abia când vor dobândi și când vor ajunge la *conștiința gramatologică* de sine și despre „lume și viață" vor putea ele să devină, eventual, științe.

Astfel, așa cum listează Charles Ramond[4], „nici «gramatică», nici «grafologie», gramatologia, știința urmelor scrise, se formulează, încă de la început, ca rivala lingvisticii lui Saussure, orientată exclusiv spre «vorbire». Obiectivul ei general este acela de a unifica științele semnelor (lingvistica, semiologia) prin reorientarea lor spre studierea semnelor scrise" (pp. 34-35).

Cursul de lingvistică generală al lui Ferdinand de Saussure, care a lansat și pe care se bazează întreaga pretenție de științificitate a lingvisticii *fonologice* structuraliste, propune două axiome celebre: teoria „semnului lingvistic" („semn", „semnificant", „semnificat") și teoria „limbii" ca „sistem de diferențe", opus complementar al „vorbirii". Derrida laudă gestul saussurian de

[4] În articolul „Grammatologie" din *Le vocabulaire de Derrida* (Paris, Ellipses, 2001), pe a cărui foarte bună (și, în final, nu întîmplător, *simptomatică*) sistematizare mă bazez, școlărește, în descrierea „pe fond" a proiectului gramatologic.

a „schița" sustragerea lingvisticii de sub dominația concepțiilor „spontan teologice sau metafizice", criticându-l însă, *cu părerea de rău*, pentru faptul că el nu rămâne decât, tocmai, o *schiță*: deși iese *cu un pas* din încercuirea ei, Saussure prelungește, din păcate, *prin al doilea pas*, metafizica creaționistă (pe care, astfel, nu face decât s-o oculteze transferând-o în totalitate în implicit, lăsând-o să acționeze „sub acoperire" și „pe sub mână"), de care nu se desparte tocmai menținerea, de către el, a privilegiului *vorbirii* în detrimentul *scrierii*. Ambi-valență, dar și avertisment demonstrativ (*performance*): trebuie să fim permanent vigilenți în gesturile noastre de *destrucție* și de *depășire*, pentru că ceea ce „distrugem" *explicit*, frontal, tematic, viziv (prin vizare vizual-intelectuală) nu distrugem, inevitabil, decât *la nivelul explicitului*, transferându-l *în mod automat-implicit, la nivelul implicitului*, „sub acoperire" și „pe sub mână" („prin contrabandă", va spune mai târziu Derrida: scos în afara legii, ceea ce „depășim" continuă „la negru"). „Eroarea lui Saussure nu o constituie, atât, faptul de a fi continuat să utilizeze conceptul [mimetic, dualist, ierarhizant, depreciant] de «semn», cât acela de a-l fi conceput ca asocierea dintre un «semnificat» («conceptul») și un «semnificant» («imaginea acustică»), făcând, în felul acesta, ca toate opozițiile metafizice să revină în forță, și în primul rând diferența dintre inteligibil și sensibil" (Ramond, p. 36). Acest gest de inconsecvență și de neatenție, de *cedare a vigilenței*, de inerție dogmatică al lui Saussure este cu atât mai regretabil cu cât vine nu numai să anuleze „descarcerarea" din „îngrădirea" metafizică inițiată de către el, ci chiar s-o întoarcă împotriva ei însăși, asmuțind forțele „inamice", ea atrăgând, prin urmare, după sine o înăsprire a tonului de către Derrida, care „uită" o clipă deconstrucția pentru a vorbi, curat heideggerian, de necesitatea unei *„destrucții"* a însuși conceptului de semn („destrucție" deja realizată în *Vocea și fenomenul*, în legătură cu fenomenologia lui Husserl, *pe urmele* și, mai cu seamă, meta-„suplementar", *„în locul"* lui Heidegger însuși).

La fel de ambi-valent criticate de către Derrida sunt și cele două caracteristici saussuriene ale semnului lingvistic: „arbitrarul" semnului și „liniaritatea semnificantului". Și aici, deconstrucția se afirmă (negându-se) ca *meta-suplementaritate* a destrucției: completare și substituire a ei, realizare a destrucției „înseși" cu alte „arme" (în sens clausewitzian: „pacea este continuarea războiului cu alte mijloace"), secundaritate și derivare a destrucției înseși, irealizabilă altfel decât prin secundaritatea, derivarea și ulterioritatea, deci prin „supleanța" deconstrucției. Derrida, suplement al lui Heidegger: suplinire și „adjuvanță" originară. Heidegger ~~este~~ Derrida, iar destrucția ~~este~~ deconstrucție.

Deși clar *anti-teologic*, *arbitrarul* saussurian al semnului lingvistic (care, deci, presupune semnele ca fiind *nemotivate*, ca fiind pur social-convențional instituite, ruinând, deci, „posibilitatea de a crede în niște semne sau în niște limbi privilegiate sau superioare altora", *ibid.*) – gest „arhi"-gramatologic –, Derrida îi reproșează, *totuși*, lui Saussure că, prin instituirea unei *cezuri* nete între „semn" și „semnificat" (a cărei principală victimă o constituie însăși noțiunea de *scriere*, concepută deziderativ *mimetic* în cazul scrierii *așa-zis* fonetice), se implică existența unei ierarhii între civilizații, deci posibilitatea unui *etnocentrism* „naiv". Concluzie și consecință contradictorie, auto-anulantă, a *promisiunii* de descarcerare pe care o reprezintă *arbitrarul semnului*, și pe care *gramatologia* își propune s-o dezvolte în adevărata ei coerență și consecvență, restituindu-i proiectul *în amonte* față de recăderea ei revoluționar-„gravitațională" în „orbita" metafizicii, față de *recuperarea* ei, în implicit, de către metafizică: privilegiul (re-)acordat vorbirii (și, prin această „secularizare", în sensul lui Blumenberg [5], Logosului divin astfel re-împroprietărit) și deprecierea implicită, derivată, a vorbirii ca secundă, adăugită întotdeauna ulterior, derivată, reprezintă, pentru Derrida, un *păcat etic al gândirii*, o abatere, o inconsecvență logică (simțul comun metafizic mai puternic, întotdeauna, ca habitus, decât logicul, onto-teo-logicul

[5] Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1999.

mai puternic decât logicul, inclusiv, și mai ales, la acei specialiști ai gândirii care sunt filosofii și la acei specialiști ai scriiturii care sunt scriitorii care, precum Rousseau în cartea de față, *descriu* altceva decât *scriu*) față de postulatul arbitrarului, care presupune, tocmai, plasarea *scrierii*, nu a vorbirii, în miezul limbajului: vorbirea *este* scrisă, *este* scriere. Arbitrar, prin excelență, este doar semnul scris. Gramatologia se prezintă, atunci, pe deplin serios și pe deplin *pozitiv*, în înțeles *științific* strict, ca adevărata și dreapta dezvoltare a proiectului *lingvistic*, *în locul* lingvisticii oprite, întoarse din drum, revenite, docilă, speriată parcă de îndrăzneala *primului pas*, în țarcul (*clôture*) metafizicii. Gramatologia, *arhi-suplement* al lingvisticii.

În ceea ce privește „liniaritatea semnificantului", critica la care o supune Derrida îi oferă acestuia, o dată în plus, „ocazia de a da o idee despre conținutul pozitiv" al unei eventuale științe numite *gramatologie* (*ibid.*, p. 37), altfel spus, de *a lua în serios* gramatologia, raturându-i, pentru o clipă, raturarea, ștergându-i ștergerea și punându-i, un moment, între paranteze punerea (de fond, de temelie, întemeietoare) între paranteze pentru a *actualiza* strict punctual și precar, temporar, între paranteze esențiale, ca *exemplificare* a vigilenței și a *reținerii* de fond care trebuie să dubleze, coextensiv, orice act de ~~destrucție~~, *adică de deconstrucție* (destrucția *este* deconstrucție), existența *științifică* pur și obligatoriu *virtuală* a gramatologiei, și, după exemplul (nu *modelul*) ei „antamant", pe aceea a oricărei „științe despre om", a lingvisticii sau, derivat din aceasta, a etnologiei.

Sub „liniaritatea semnificantului", Derrida critică reducerea temporalității și a temporalizării-prin-temporizare (ca *diferare*) la timpul cronologic, altfel spus, la o concepție strict *consecutivistă* (care anulează, deci, secundaritatea esențială, adică însăși posibilitatea suplementarității), vrând să introducă nu atât spațiul (care este produs, constituit), cât spațializarea, sau, și mai exact, *„spațierea"* (constituantă a spațiului) în temporalizare: un timp non-liniar, conform căruia *temporalizarea este (totuna cu) spațiere(a)*, diferența dintre ele (adică, ulterior, aceea dintre spațiu și timp) fiind, astfel, deconstruită, anulată prin *différance* (diferare). Derrida va căuta să producă, ulterior, în mod constant, în opera sa, *performări* și *performance*-uri ale acestei idei, producând, concret tipografic (ca supra-scriere fără litere, non-fonetică: vizualul, cu artele lui, ca arhi-scriere), sugestii ale unui „timp" polifonic (în *Glas*, de pildă) sau circular (în *De la vérité en peinture*), „manifestând prin procedee spațiale și polifonice natura diferențială și fundamental separatoare a *arhi-scrierii*, în loc să o nege și să o refuleze în van" (*ibid.*, p. 38): altfel spus, „devenirea-spațiu a lanțului vorbit" (*Positions*, p. 39). Din această perspectivă, dispariția sau diminuarea actuală a literaturii și a importanței scrisului tipărit și dominația exercitată în câmpul (tot mai social și mai socializat) al culturii de către *artele vizuale*, de către *productivitatea „imaginii"*, departe de a se afla în contradicție, nu manifestă decât ieșirea din epoca scrierii propriu-zise, literale, „îngrădite", „închise" (sau „înmormântate", cum va spune, radical, Artaud, nume decisiv pentru Derrida) și o evoluție în direcția *arhi-scrierii* sau, pentru a-l parafraza pe Georges Bataille (alt nume decisiv pentru Derrida, și pe care acesta îl analizează *simultan* – din nou, se impune să căutăm *alături, drept-alături* – într-un text memorabil din *Scriitura și diferența*, carte apărută în același an, 1967, ca și *Despre gramatologie*), care, în *Partea blestemată*, impunea noțiunea de „economie generală", în direcția unei dispariții, dar numai prin resorbție și prin generalizare-diseminare, a *scrierii*.

Așa cum voi încerca să indic ceva mai departe, *tehnica* și *arta* actuale, „complexul tehnico-artistic" actual, preponderent și dominant *vizual*, post-Derrida și post-gramatologie, departe de a manifesta o *depășire* a acestora, le confirmă intuițiile, „datându-le" doar ca simptome prevestitoare *pe pragul* epocii (istoriale) actuale de pe care aceasta, ca margine și ca nouă „îngrădire-închidere", încă mai putea fi simțită și percepută, deci, *non-vizual, a-theoretic, tematizată*, epocă cu prag deopotrivă *cronologic* și *istorial* (tocmai coincidența cronologicului cu istorialul marcând *evenimentul* acestei epoci) în care, *după* depășirea acelei margini, a acelui prag, *între timp*, ne-am instalat cu totul, într-o deplină familiaritate și, deci, im-perceptibilitate,

apelul retroactiv la gramatologie (deci inclusiv sensul traducerii de față, *acum*, la mai bine de patru decenii de la apariția cărții *Despre gramatologie*) dovedindu-se un recurs *anacronic* la *intempestivitatea* „pre-simțirii" și a *pre-deconstrucției*. Dacă scrisul propriu-zis va fi dispărut, *scrierea* a devenit, astăzi, „scriere generalizată", *arhi-scriere*. Suntem în plină gramatologie *realizată*, în mod *obiectiv* însă, „în lucruri", ceea ce ar putea să necesite tocmai *luarea in serios* a „proiectului" gramatologic ca *arhi-știință pozitivă*, sub forma unei *con-științe gramatologice* difuz-generalizat-„transcendental"-transversale, pentru a răspunde și a face, tocmai, față, coextensivității *scrierii* prin *tehnica* și prin *artele* contemporane, toate, ale „imaginii".

Arhi-știință ironic (la adresa celorlalte „științe despre om") luată în serios, originar, pentru a-i elibera ulterioritatea practică, pusă între paranteze, gramatologia, ca posibil-imposibilă „știință pozitivă", este, „în primul rând, și chiar față de ea însăși, o întreprindere critică funcționând, oarecum, asemenea unei ironii socratice al cărei criteriu de test îl va constitui, de fiecare dată, discursul câte unui filosof (Platon), al câte unui scriitor (Rousseau), al câte unui etnolog (Lévi-Strauss), al câte unui lingvist (Saussure) cu privire la scriere. Gramatologia evidențiază, atunci, catastrofele conceptuale care rezultă, la un autor, din absența preocupărilor gramatologice" (*ibid.*, p. 38).

~~*Ce este*~~ *gramatologia?* Scienza nouva *și super-scrierea omului de către om*

De ce, atunci – dar să fie, oare, o întâmplare? –, să te miri și să regreți, așa cum face, în finalul foarte exactului și utilului său articol, exegetul mai sus citat, Charles Ramond, că, „în ciuda rezultatelor sale strălucite și convingătoare în lectura textelor, și în pofida succesului său universal, gramatologia nu a izbutit (cel puțin deocamdată, după știința mea) să cucerească statutul instituțional de știință", când ea nici măcar nu își propusese, *inițial*, de pe pragul „îngrăditurii" epocii actuale, acest lucru, refuzând, ca gest esențial propriu, tocmai *închipuirea de știință* a științelor existente, de multă vreme arierat metafizice (ultime bastioane, prin *scientismul* lor tot mai acuzat și acuzator, ale metafizicismului tradițional *indepasabil*), care tocmai prin această ambiție și iluzie de ruptură și de emancipare, de „secularizare" (tot în sensul lui Blumenberg), recad în plasa (întotdeauna de salvare, când salturile în afara ei se s-ar putea dovedi mortale) a metafizicii, evoluând, deturnat, spre simple *scientisme*, fiind tocmai cea care le face deconstructibile, în calitatea lor de agenți ocultați, impliciți și, astfel, implicați, ai deconstrucției „obiective"? Nu o *știință* sau chiar o „arhi-știință" și-a propus Derrida să (re) întemeieze, naiv, prin acest gest de artistică imaginare ironic-*hiperbolică* a unei științe care, deși întrunește toate condițiile tradiționale de științificitate, tocmai de aceea *nu trebuie* să se constituie ca o știință regională *in plus* sau chiar ca o *filosofie totalizator-fondatoare a științelor*, interzicându-și, *reținându-se*, astfel, să continue – *asemenea tuturor celorlalte științe*, care, tocmai prin războiul lor de eliberare față de metafizică, așa cum se întâmplă, *politic*, întotdeauna, nu reformează puterea, ci doar o *înlocuiesc*, *suplementarizând* „fosta" putere cu „actuala" putere –, altfel mascat, presupozițiile metafizice „implicitizate" tocmai de către gestul de ruptură al științelor, *alegând* deci, gest *etic*, să-și interzică, să se rețină de la această actualizare și „trecere la act" –, ci o *conștiință* și chiar niște *reflexe*, un nou *habitus gramatologice* necesare oricărei științe, oricărei *libido sciendi* în general, dacă vrea să se rupă cu adevărat de metafizică, adică de *libido dominandi* de care, până acum, nu o despărțea decât pelicula transparentă a unui *et* (și).

Din *pragul* epocii actuale, gramatologia s-a reținut, alegând să rămână atât *în pragul* epocii, cât și *pe pragul* propriei sale dezvoltări, derive și împliniri ca știință, nefăcând, altfel spus, altceva decât să se *evoce* pe sine și să se *schițeze*, serios-ludic. Re-evocând și re-actualizând, *astăzi*, intempestiv, din perspectiva *acelui prag* liminar, proiectul etico-logic auto-interzis al gramatologiei ca „joc" grav de-a știința, întrebarea radicală care trebuie pusă este următoarea: având în vedere că profețiile *condiționante* i s-au împlinit cu asupra de măsură, că ceea ce ea

denunța și analiza ca *simptom* și ca *exemplu* a devenit, astăzi, „boală" curentă, principala „maladie" (auto-imunitară, de sine) a epocii cronologic-istoriale actuale, gramatologia *ar trebui* să devină însăși știința actuală a societății, interzicându-și, însă, să devină o știință oarecare, pusă pe captat și pe extras „umanul" din om și normând omul, hiper-umanizând omul prin „umanul" extras din el, afirmându-se, tocmai de aceea, *în contra* scientismelor metafizice actuale prezentate drept științe, ca o *contra-* sau ca o *alter-știință* difuz-transversală alterând statutul tuturor științelor, culegându-și roadele de pretutindeni și, mai ales, apărând omul și societatea lui de *tehnicizarea științelor*, care par, astfel, a-și fi atins telosul metafizico-tehnic dintotdeauna (deja).

Când totul se arhi-scrie, a venit vremea ca gramatologia, netrădându-și percepția proiectivă de sine, nu să-și părăsească *reținerea inițială*, ci, tocmai, s-o propage și s-o dezvolte ca pe o *nouă științificitate*, ca pe o nouă *conștiință* nu de sine, ci, tocmai, *de altul*, a științei, ca pe un nou „fundal" și telos al științelor înseși, care trebuie *întoarse*.

Gramatologia trebuie să devină nu o *altă știință*, ci o *știință diferită*. Este, din păcate, singura care o poate face. Iar *Despre gramatologie*, *de-spre* gramatologie *din-spre* gramatologie, devine, astfel, *principala carte-manifest a epocii actuale*. Pur și simplu.

Când totul se scrie, când omul însuși se re-scrie, numai gramatologia, ca *con-știință gramatologică* însoțitoare a științelor care, toate, au devenit științe ale *scrierii omului prin „uman"*, ar putea fi Știința contemporană, luând urma scrierii omului și învățându-l pe acesta să se scrie, că este *de scris*. Căci astăzi, pe de o parte, *viața (se) scrie direct, ca și cum ar vorbi* (împlinirea visului metafizic al prezenței la sine prin vorbire, fără exteriorizare și fără medieri secundare), și, pe de altă parte, așa cum spunea, epocal, Leroi-Gourhan, scrisul s-a retras (sau a năvălit) în infrastructură, devenind „scriere" transcendentală de *programe*, programare. În epoca actuală, asemenea lui Dumnezeu în (ca) modernitate, scrierea a murit, dar numai pentru a se înălța la ceruri, constituind însuși cerul și însăși orbita planetarizării noastre.

Ar fi, prin urmare, păcat dacă, nesocotind avertismentele inaugurale (reținere liminară) ale lui Derrida, cineva s-a gândi, astăzi, recăzând în naivitatea atât de improbabilă, totuși, a fenomenologiei și a structuralismului, *de exemplu*, să se apuce să întemeieze gramatologia ca pe o simplă disciplină *separată* (deci *în plus*, deci ca urmare a aceluiași gest metafizic de „cloturare" de sine), copiind, replicând, repetând tradiția de care ar pretinde că poate să dea seamă despărțindu-se, prin separare, pentru a o putea, tocmai, cuprinde. Gramatologia nu poate să devină decât o *altfel de știință*, un semn *relevant* al *conștiinței gramatologice* reflexe implicate, deci uitate, sărite, în toate falsele spontaneități ale habitusului nostru „post"-metafizic, atât de rezistent: structură de rezistență pe unde construcțiile se fisurează constant, pe unde suntem permanent fisurați, ținuți în cutremurare.

Gramatologia își adună „obiectul" de pretutindeni, din realitatea lumii de azi, ca *arhi-urme*, ca urme ale urmelor de scriere a omului de către om. Gramatologia este singura știință a viitorului și de viitor, tocmai datorită faptului că se reține de la a se face *o* știință. Este singura care prefigurează (dar atât), ca joc pe care trebuie să-l luăm în serios, *noua științificitate* a științelor. Ea doar *prefigurează*, iar acesta nu este neajunsul, ci *virtutea ei*: aceea de a nu vrea să *ajungă* o știință, adică să recompună, cu pretenții sporite de adevăr, fantomele separatoare și ierarhizante ale metafizicii.

Bogdan Ghiu

NOTE ASUPRA TRADUCERII —

Despre traducerea analitică și despre necesitatea dublei traduceri

Traducere și transpunere

Diferanță, diferire, diferință sau *diferare*? După îndelungate dezbateri cu mine însumi, dar și, anterior, cu Dumitru Țepeneag, împreună cu care am realizat *cele două ediții* ale traducerii cărții *L'écriture et la différence* a lui Jacques Derrida, sensul *temporal*, absent „paradigmatic" (ramură lipsă) din familia românească a cuvântului *diferență*, mi-a apărut, cel puțin în acest prim moment, în acest moment inaugural al conceptului deconstructiv de *différance*, unul precumpănitor *temporal*, anacronizant. *Diferare*, deci.

Supplément: înlocuire, substituire, delegare *infinite*. *Înlocuitor? Suplinitor? Adjuvant? Supliment* (între ghilimele)? *Completare*? Etc. *Suplement*!

Paradoxal, nu de *traductibilitate/intraductibilitate* e vorba. Niște formațiuni lexical-conceptuale epocale precum *différance* sau *supplément* (e/a, i/e), *creații* în cel mai deplin sens al cuvântului care, însă, nu siluesc barbaristic limba, ci o marchează, o supra-cultivă, îi dau, filosofic, *accent* și *relief*, noi și înnoitoare nu numai din punct de vedere al sensului, al „conținutului semantic", ci și ca formă, în formă, care propun și realizează (vis de aceeași vârstă cu filosofia însăși) o *ultra-motivare* a semnului lingvistic, o *dez-arbitrarizare* absolută, totală, a lui (fapt, aparent, *contra-deconstructiv*, în contratimp și în contrasens cu însăși deconstruirea „logosului viu" care marchează tocmai *arbitrarul* eliberator, dez-onto-teologizant, radicalizat post-saussurian, al semnului), această îmbinare, această potrivire perfectă, *ca și* naturală, a „semnificantului" cu „semnificatul", care dă naștere unor concepte *organice*, unor „personaje conceptuale" (Deleuze) vii, de sine stătătoare, înzestrate cu viață și cu inițiativă proprie, și care nu vor înceta, asemenea unor *eroi* și unor *patriarhi* conceptuali, asemenea unor actanți mito-filosofici, să se amestece în tot ce va însemna deconstrucție și să o genereze, făcând-o să prolifereze, nu se produce la inițiativa sau cu precupănirea, „la comanda" niciunuia dintre cei doi „versanți" ai semnului. Ele marchează, dimpotrivă, tocmai niște *întâlniri fericite*, natural-istoric produse în limba însăși, în viața de gândire tehnică a idiomului, niște hazarduri unice, *singulare*, niște *evenimente* ale gândirii și ale idiomului surprinse și „categorializate" categoric de o gândire filosofică *atentă*, *poetic*, la fenomenul viu al limbii care *se scrie* și *în care* (ne) gândim.

Paradoxal deci, niște termeni-concepte ordonatoare și generative precum *différance* sau *supplément* se pot *traduce*, pot fi înțeleși și redați, dar nu pot să fie *transpuși*, transplantați integral, ca niște „personaje conceptuale" de sine stătătoare, din solul (istoric) al unei limbi în acela al alteia. Din acest punct de vedere, practica anglo-saxonă a traducerii unor astfel de termeni prin *păstrarea* și prin *re-marcarea* lor, în original, ca atare, deci non-transpunerea lor, ca eșec asumat, mi se pare cea mai firească, cea mai democratic-culturală, deci întru totul

recomandabilă – *ca limită* însă, deoarece drumul traducerii trebuie parcurs punct cu punct, inclusiv și mai ales în punctele sale cele mai dificile, și cu atât mai mult cu cât este mai anevoios, iar travaliul transpunerii nu trebuie nici ocultat, dar nici ocolit.

Traducerea, așadar, se desparte de și intră, chiar, în conflict cu *transpunerea*. Traducerea tinde spre transpunere, dar transpunerea fără traducere, sau cu „sărirea" traducerii, nu este decât lene intelectuală cu aere „artiste".

Traducerea „analitică" împotriva traducerii-„crimă perfectă": a treia limbă *(a autorului însuși)*

Traducerea de față este o traducere *analitică*, iar ediția de față a acestei traduceri, una *„pedagogică"*, și aceasta cu atât mai mult cu cât este vorba de traducerea unei *cărți întemeietoare*, care lansează și impune nu numai o nouă „metodă" filosofică (deconstrucția, deși Derrida se opunea conceperii deconstrucției ca o „tehnică" sau ca o „metodă"), ci și o poziție, o atitudine, o *etică*, în același timp ca ideal și ca set de principii „practice".

În cazul traducerii unor cărți întemeietoare (radicalizare fără ruptură) precum *Despre gramatologie*, *etic* (și filosofic) este ca *traducerea* să nu se „sară" pe sine prezentându-se, disimulator, direct ca *transpunere*, ascunzându-și dilemele, negocierile și victoriile mereu imperfecte, „de etapă", în fructe gata rumene dar necoapte sau deja putrede, sărind direct dintr-o limbă în alta, în cazul de față, din *hiper-franceza* lui Derrida, idiom supra-idiomatizat, într-o *română* pe care trebuie, tocmai, s-o *supra-idiomatizeze* supunând-o aceluiași tratament ca și cel la care fusese supusă franceza însăși, acela al *creației interne re-marcate filosofic*. Traducerea, într-un astfel de caz, trebuie să *trezească* și să *convoace* limba-țintă, *actualizându-i* resurse interne de multe ori lipsă sau, oricum, intens particularizate.

Traducerea (nu sunt primul care o spune, traductologia a relevat de multă vreme această evidență) nu *reduce* o limbă la alta, ci produce *o a treia limbă*: *între* limba-mamă și limba-țintă, orice traducere (prin *violul dinainte consimțit* comis de către traducător) creează și propune, fragil, instabil, un *idiom-punte*, limba absolut singulară a însuși autorului tradus. Abia prin traducere, poate, un autor, atunci când este substanțial, își atinge, își obține, cu adevărat, *particularitatea universală*, unicitatea absolută.

Lucrurile acestea sunt cu atât mai adevărate în cazul unor autori (rari, tot mai rari) precum Derrida, care și *practică* ceea ce *susține*, care, altfel spus, nu doar militează anti-metafizic, dar și anulează, prin însuși travaliul infinit creator al discursului, dualismul ierarhizant metafizic dintre „formă" (secundară) și „conținut". Dacă *gândirea se scrie* ca *teză*, la Derrida, eveniment filosofic epocal, ea *se scrie* și practic, ca *formă*, punând/lăsând limba să gândească și să creeze, *continuând* scriptural „scriitura" imanentă a limbii.

Nicio traducere, traducerea în general (deci traducătorii) nu trebuie să se *prefacă*, să *afecteze* că *saltul* nici nu există sau că este posibil ca el să fie făcut „cu grație", în mod firesc și de la sine înțeles, cu naturalețe. Căci nu este așa, și atunci nu este vorba decât de o *minciună*, de producerea unui *fals intelectual*, de o intenție de *disimulare*, care ascunde, însă, prostește, tocmai esențialul, ratându-l.

Orice traducere trebuie să *înceapă* prin a fi *bilingvă*, prin a marca, nu prin a masca, spațiul, intervalul pe care tocmai ea îl creează nu numai între două limbi sau, cum se mai spune, între două culturi și între două istorii, ci între o *singularitate universală* (autorul de tradus) imposibilă altundeva decât în mediul (de gândire și de creație) al unei *anumite limbi*, și *absența* ei nici măcar așteptată, ci pur contingentă, dintr-o altă limbă (cultură, istorie).

A „sări" cu prefăcută grație dintr-o limbă în alta ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic, ca și cum însăși opera pe care o traduci nici nu ar exista sau ar fi un simplu loc comun deja

transparent, ca și cum, în cazul de față, *différance* sau *supplément*, de exemplu, s-ar fi născut pe plaiurile limbii tale, iar „Derrida" ar fi deja român, adică nici nu ar fi, nici nu s-ar fi născut în singularitatea sa, în plus, universală, ar însemna să anulezi însăși *traducerea* și *necesitatea* traducerii, ca pe o crimă perfectă sau ca pe un fapt de rușine, care n-ar șterge numai urmele propriei sale intervenții și „operări", ci ar face să dispară, de fapt, și „victima", adică opera însăși, prefăcându-se că *nimic nu s-ar fi întâmplat*, că textul s-ar fi născut *direct* bastard, în limba-țintă, printr-un fel de monstruoasă combinație de „generație spontanee" și de „concepție miraculoasă", la distanță, fără contact și chiar fără nicio legătură, fără urmele niciunei pătrunderi și ale niciunui travaliu, ale niciunei introiecții și ale niciunei proiecții, fără pierderi și fără câștiguri, fără negocieri și fără „contract", fără genealogie și fără umilințe, „natural" joc de sumă nulă, suprimare a pozitivității operei însăși.

O ~~traducere~~-*transpunere* „din prima", naturalizantă, nu ar putea fi urmarea decât a unei naturi monstruoase, a unei naturi „rousseauist" pervertite.

Cu atât mai mult în cazul lui Derrida și al *acestei* cărți, *Despre gramatologie*, secundarizarea, deprecierea și descalificarea momentului *traducerii* (ca scriere) în avantajul *transpunerii* (ca vorbire „directă" a operei scrise) n-ar face decât să prelungească metafizica depreciere a *scrierii* în raport cu *vorbirea*, ca iluzorie și ideală realizare a *prezenței*, pe care ea o deconstruiește. Nicio operă, și cu atât mai puțin a lui Derrida, nu poate fi *„vorbită"* direct, firesc, într-o altă limbă fără anevoioasa și onesta ei *„scriere"* preliminară, care funcționează ca o *descriere* implicită a operei, și care nu urmărește decât să trezească, să activeze *arhi-scrierea* translingvistică a gândirii.

Am ales, și consider că abia așa este firesc, să păstrez, în această *primă „etapă"*, în acest *prim moment*, *„șantierul"* traducerii *la vedere*, *în scris*, tocmai pentru că este vorba de cartea, de una dintre cele trei cărți inaugurale (alături de *Vocea și fenomenul* și de *Scriitura și diferența*, apărute, alături de *Despre gramatologie*, în același an, 1967; pentru mai mai multe amănunte, vezi începutul Prefeței), de declanșare și de declarare a *stării de deconstrucție* a filosofiei. Tocmai (dar nu numai) pentru că este vorba de un *șantier infinit*, și traducerea lui trebuie să inducă *starea de „șantier"*.

Dubla traducere

Orice traducere a unei mari opere, a unei opere inaugurale, și, la limită, *orice traducere pur și simplu*, trebuie să fie *dublă*, să aibă *două ediții*, chiar *simultane*: una „de lucru", cu „șantierul", *analitic*, la vedere – cum este și cea de față –, cealaltă realizând deja împământenirea, eliminând, deci, „schelele", dar abia *ca un al doilea timp*.

Așa cum sunt, dat fiind că o consider non-intelectuală și anti-culturală, împotriva *supra-traducerii*, împotriva traducerilor-transpunere directă care *supra-traduc* „înghițind" originalul și ștergând orice diferență și orice rezistență a originalului (iar în cazul stilului „literar" și „artistic" general românesc de traducere – pe care-l resping – este vorba, fără îndoială, de simptomul cronicizat al unei *traume originare* și de o *dramă suplementară*: absența, resimțită ca rușinoasă, a unor *originale întemeietoare* din limba și din cultura *scrisă* română îi împinge pe traducători la *hybris*-ul suplementar al „suplinirii" creatorilor originali *dând* operele străine *drept originale autohtone*, reflex protocronist implicit, latent), sunt și împotriva *traducerii-salt*, a traducerii *directe*, a traducerii-„vorbire".

Susțin, de aceea, necesitatea *dublei traduceri*, sau a *dublei editări* a traducerii cărților dificile: nu *asimilare* „din prima" (traducătorul *în locul* autorului, traducerea *în locul* operei), ci păstrarea și chiar marcarea distanței de „aculturație", mai exact de întâlnire dintre limba de origine și limba-țintă întru producerea rodului terț al *operei traduse*, pe care tocmai traducerea, concentrat, o evidențiază și o parcurge, a *șocului* și a străinătății-stranietății, a *diferenței* care face, tocmai, posibilă întâlnirea și venirea, „venanța", „venarea" din care se nasc *devenirile*.

Abia *„a doua" traducere*, sau *a doua ediție* a unei traduceri, poate realiza și prezenta, ca înfăptuită, *naturalizarea*. Și Mesia tot *de două ori* vine, iar structura oricărei *veniri*, în general, este implicit *mesianică*: prima „traducere" trebuie să provoace *așteptarea*, *dorirea* celei de-a doua (veniri).

Doi ani, spre disperarea editorului, am amânat să definitivez această traducere, deja încheiată, din pricina indeciziei în ceea ce privește traducerea (nu doar, comod, *transpunerea*) principalilor doi termeni-concepte, inaugurali, ai deconstrucției derridiene: *la différance* și *le supplément*.

Traducerea de față, *ediția* de față a traducerii cărții *Despre gramatologie* este deliberat *tehnică* și chiar, pe alocuri, *didactică*, (auto)explicativă, *cu păstrarea*, acolo unde se impune, a originalului și cu marcarea *intraductibilelor*, a punctelor de rezistență pe unde, tocmai, se marchează *trecerea*, în dificultatea și în posibilitatea ei, dar și pe unde *trebuie legal*, ca prin niște puncte de frontieră deloc întâmplătoare, prestabilite de către autor, să se treacă pentru ca *întâlnirea* să se producă.

Orice traducere, ca și orice scriere (supra-marcând scrierea, evidențiind *arhi-fenomenul* scripturalității însăși), este, din capul locului, (cel puțin) *dublă*.

Prima ediție, analitică, „tehnică", expozitivă, „greoaie", *hardcover*, „de lucru", trasează *procesul* traducerii.

Ediția a doua, sintetic-„naturalizată", *paperback*, „populară", închisă și „definitivă", portabilă, la care a condus tocmai „prima ediție" a traducerii, marchează etapa *produsului*.

*

Orice traducere ar trebui, prin urmare, nu doar să accepte, ci să pornească de la faptul, plin din punct de vedere ontologic, că se efectuează și că lucrează *sub ștersătură*, că originalul, în permanență, o șterge *de dedesubt*: invers decât la Heidegger și la Derrida înșuși, *ștersătura* este ștearsă în permanență, ca „statut", de ceea ce ea însăși, adăugându-se, vrea să înlocuiască, să „șteargă", să *reprezinte*.

*

În cazul ediției de față, „prima", *hardcover*, a cărții *Despre gramatologie* în limba română, notele marcate cu cifre arabe îi aparțin autorului, iar cele marcate cu cifre romane, dar nespecificate ca atare de fiecare dată, îi aparțin traducătorului.

Traducătorul

DESPRE GRAMATOLOGIE

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

AVERTISMENT —

Partea întâi a eseului de față, Scrierea „avant la lettre"[1], *schițează, în linii mari, o matrice teoretică. Ea semnalează anumite repere istorice și propune câteva concepte critice.*

Acestea sunt puse la încercare în partea a doua a cărții, Natură, cultură, scriere. *Moment, dacă vreți, al exemplificării și al exemplului, chiar dacă această noțiune este aici, strict riguros vorbind, una inacceptabilă. Procedând cu ceva mai multă răbdare și încetineală, se impunea, atunci, să justificăm alegerea făcută și să demonstrăm necesitatea a ceea ce, din comoditate, continuăm să numim* exemplu. *Este vorba despre ceea ce am putea, probabil, să numim* epoca *lui Rousseau. Lectură, doar, schițată: cântărind, într-adevăr, necesitatea analizei, dificultatea problemelor și natura planului nostru, ne-am considerat îndreptățiți să privilegiem un text scurt și puțin cunoscut,* Eseu despre originea limbilor. *Va trebui să explicăm locul pe care îl acordăm acestei opere. Dar dacă lectura noastră rămâne neterminată este și dintr-un alt motiv: chiar dacă nu avem ambiția de a ilustra o nouă metodă, încercăm, totuși, să producem, încurcându-ne deseori în țițele lor, niște probleme specifice unei lecturi critice. Acestea continuă să fie legate de intenția călăuzitoare a eseului de față. Interpretarea pe care o dăm textului lui Rousseau depinde în mod intim de propunerile riscate în prima parte. Acestea cer ca lectura să iasă, cel puțin prin axa sa, din categoriile clasice ale istoriei: ale istoriei ideilor, desigur, și ale istoriei literaturii, dar poate, mai presus de orice, ale istoriei filosofiei.*

În jurul acestei axe, așa cum de la sine se înțelege, a trebuit să respectăm niște norme clasice, sau cel puțin să ne străduim să o facem. Chiar dacă termenul de epocă *nu se epuizează în aceste determinări ale sale, trebuia să ne ocupăm, în egală măsură, de o* figură structurală *și de o* totalitate istorică. *Ne-am străduit, prin urmare, să asociem cele două forme de atenție care par a se impune, reluând, în felul acesta, problema textului, a statutului său istoric, a timpului și a spațiului său propriu. Această epocă* trecută *este constituită, într-adevăr, de la un capăt la celălalt, ca un* text, *într-un sens al acestor cuvinte pe care va trebui să-l determinăm. Că ea își păstrează, ca atare, anumite valori de lizibilitate și o eficacitate de model, că deranjează, în felul acesta, timpul înșiruirii liniare și înșiruirea liniară a timpului*[1]*, este tocmai ceea ce am vrut să sugerăm interogând, în trecere, pentru a profita de apelul pe care-l conține, rousseauismul declarat al unui etnolog modern.*

---

[1] Această primă parte poate fi considerată ca fiind dezvoltarea unui eseu publicat în revista Critique (décembre 1965-janvier 1966). Prilejul ne fusese oferit de trei importante apariții: M. V.-David, *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles* (1965) (DE); A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (1965) [*Gestul și cuvîntul*, vol. 1: *Tehnică și limbaj*, vol. 2: *Memoria și ritmurile*, traducere de Maria Berza, București, Editura Meridiane, 1983] (GC); *L'écriture et la psychologie des peuples* (Actes d'un colloque, 1963) (EP).

[1] În original: *le temps de la ligne ou la ligne du temps*: timpul rîndului [scris] și linia [scrisă] a timpului. Liniarizarea istorică, temporalizarea istoriei se face, deci, prin scris, istoria (nu doar istoriologia) este, inevitabil, chiar și nescrisă, scriere.

PARTEA ÎNTÂI —

Scrierea *avant la lettre*[1]

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[1] În original: *L'écriture avant la lettre*, altfel spus, literal: *Scrierea inainte de aparița literei.* (*N. t.*)

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Exergă

1 — „Acela care va străluci în știința scrierii va străluci precum soarele."

Un scrib (EP, p. 87)

„O, Samas (zeul soarelui), scrutezi cu lumina ta toate țările de parcă ar fi niște semne cuneiforme"

(*ibid.*)

2 — „Aceste trei modalități de a scrie corespund destul de exact celor trei stadii diferite în care pot fi încadrați oamenii reuniți în națiuni. Zugrăvirea obiectelor se potrivește popoarelor sălbatice, semnele cuvintelor și ale propozițiilor, popoarelor barbare, iar alfabetul, popoarelor civilizate."

J.-J. Rousseau, *Eseu despre originea limbilor*

3 — „Scrierea alfabetică este în sine și pentru sine cea mai inteligentă."

Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*

Această întreită exergă nu este menită să focalizeze atenția doar asupra *etnocentrismului* care, pretutindeni și dintotdeauna, va fi impus conceptul de scriere. Și nici asupra a ceea ce vom numi, aici, *logocentrism*: metafizică a scrierii fonetice (a alfabetului, de exemplu) care nu a fost, în fondul ei – și aceasta din niște rațiuni misterioase, dar esențiale și inaccesibile unui simplu relativism istoric –, decât etnocentrismul cel mai original și cel mai puternic, pe cale de a se impune, astăzi, pe întreaga planetă, și ordonând printr-un singur și același *ordin*:

1 — *conceptul de scriere*, într-o lume în care fonetizarea scrierii este nevoită, producându-se, să-și ascundă propria istorie;

2 — *istoria metafizicii*, care, în pofida tuturor diferențelor, și nu numai de la Platon până la Hegel (și trecând, chiar, prin Leibniz), ci și, dincolo de limitele ei aparente, de la presocratici până la Heidegger, a atribuit logosului, întotdeauna, însăși originea adevărului în general: istoria adevărului, a adevărului adevărului, a însemnat întotdeauna, cu unica excepție a unei diversiuni metaforice de care va trebui să dăm seamă, o discreditare a scrierii și refularea ei în afara rostirii „pline";

3 — *conceptul de știință* și cel de științificitate a științei – determinate întotdeauna ca *logică* –, concept care dintotdeauna a fost un concept filosofic, chiar dacă practica științei n-a încetat, de fapt, niciodată să conteste imperialismului logosului, de exemplu făcând apel, dintotdeauna și din ce în ce mai masiv, la scrierea nonfonetică. Această subversiune a fost întotdeauna, fără îndoială, menținută în cadrele unui sistem alocutoriu care a dat

naștere proiectului însuși al științei și convențiilor tuturor caracteristicilor nonfonetice[1]. Lucrurile nici n-ar fi putut să stea altfel. Ține, totuși, de epoca noastră ca exact în momentul când fonetizarea scrierii – origine istorică și posibilitate structurală atât a filosofiei, cât și a științei, condiție a lui *epistémè* – tinde să pună stăpânire pe cultura mondială[2], știința să nu se mai poată mulțumi cu ea în niciuna dintre cuceririle sale. Această inadecvare începuse dintotdeauna deja să-și imprime mișcarea. Dar ceva, astăzi, o lasă să apară ca atare, permite un fel de asumare a ei, fără ca această noutate să poată fi, totuși, tradusă prin noțiunile sumare de mutație, explicitare, acumulare, revoluție ori tradiție. Aceste valori aparțin, fără doar și poate, sistemului a cărui dislocare se prezintă, astăzi, sub acest chip, ele descriu niște stiluri de mișcare istorică care nu aveau sens – la fel ca și conceptul însuși de istorie – decât în interiorul epocii logocentrice.

Prin aluzia la o știință a scrierii ținută în chingi de metaforă, de metafizică și de teologie[3], exerga de mai sus nu vrea să anunțe doar faptul că știința scrierii – *gramatologia*[4] – dă semne de emancipare aproape pretutindeni în lume, grație unor eforturi decisive. Aceste eforturi sunt, inevitabil, discrete și dispersate, aproape imperceptibile: acest fapt se datorează însuși sensului lor și înseși naturii mediului în care ele își produc operația. Ceea ce am vrea să sugerăm, mai ales, este că, oricât de necesară și de fecundă ar fi întreprinderea ei, și chiar dacă, în ipoteza cea mai fericită, ea ar reuși să depășească toate obstacolele tehnice și epistemologice, toate piedicile teologice și metafizice care au îngrădit-o până în momentul de față, o astfel de știință a scrierii riscă, totuși, să nu vadă niciodată lumina zilei ca atare și sub această denumire. Să nu poată să-și definească niciodată unitatea propriului său proiect și pe aceea a obiectului său propriu. Să nu poată să-și scrie discursul propriei sale metode și nici să descrie limitele propriului ei câmp. Și aceasta din

---

[1] Cf., de exemplu, noțiunea de „elaborare secundară" sau cea de „simbolism de a doua intenție" *in* E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, pp. 62 și 171. „Simbolismul matematic este o convenție de scriere, un simbolism scriptural. Doar printr-un abuz de vocabular sau prin analogie vorbim, în acest caz, de un «limbaj matematic». Algoritmul este de fapt o «caracteristică», se compune din caractere scrise. Nu vorbește, sau o face cel mult prin intermediul unei limbi care furnizează nu numai expresia fonetică a caracterelor, ci și formularea axiomelor care permit determinarea valorii acestor caractere. Este adevărat că, în ultimă instanță, am putea să descifrăm niște caractere necunoscute, dar această operațiune presupune întotdeauna existența unor cunoștințe deja dobândite, a unei gândiri deja formate prin folosirea vorbirii. În toate ipotezele deci, simbolismul matematic constituie rodul unei elaborări secundare, care presupune în prealabil utilizarea discursului și posibilitatea conceperii unor convenții explicite. Nu este, însă, mai puțin adevărat că algoritmul matematic va exprima legi formale de simbolizare, structuri sintactice independente de orice mijloace de expresie particulare." Despre aceste probleme, cf. și G.G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, p. 38 sq., și în special pp. 43 și 50 sq. (despre „Inversarea raporturilor dintre limba orală și scriere").

[2] Toate lucrările consacrate istoriei scrierii acordă un loc problemei introducerii scrierii fonetice în culturile care până atunci nu o practicaseră. Cf., de exemplu, EP, p. 44 sq., sau „La réforme de l'écriture chinoise", in *Linguistique. Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 7, mai-juin 1958.

[3] Nu vizăm aici doar „prejudecățile teologice" determinate care, în momente și locuri reperabile, au deviat sau au reprimat teoria semnului scris în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Asupra acestui aspect vom reveni ceva mai departe în legătură cu cartea lui M.-V. David. Aceste prejudecăți nu constituie decât manifestarea cea mai vizibilă și mai precis circumscrisă, istoricește determinată, a unei presupoziții constitutive, permanente, esențiale pentru istoria Occidentului, deci pentru întreaga metafizică, chiar și atunci când aceasta ține să se prezinte ca atee.

[4] *Gramatologie*: „Tratat despre litere, despre alfabet, despre despărțirea în silabe, despre lectură și despre scriere", Littré. După știința noastră, acest cuvânt n-a fost folosit, în zilele noastre, pentru a desemna proiectul unei științe moderne decât de către I.J. Gelb, cf. *A Study of writing the Foundations of Grammatology*, 1952 (subtitlul dispare la reeditarea din 1963). În pofida unei preocupări de clasificare sistematică sau simplificată și în ciuda unor ipoteze controversate asupra monogenezei sau poligenezei sistemelor de scriere, această lucrare se conformează modelului istoriilor clasice ale scrierii.

niște motive esențiale: unitatea a tot ceea ce, astăzi, se lasă vizat prin intermediul celor mai diferite concepte ale științei și ale scrierii este din principiu, într-un mod mai mult sau mai puțin secret, dar constant, determinată de o epocă istorico-metafizică căreia nu putem decât să-i întrezărim *încheierea* [*la clôture*[1]]. Nu spunem *sfârșitul*. Ideea de știință și ideea de scriere – deci și aceea de știință a scrierii – nu au sens, pentru noi, decât din perspectiva unei origini și în interiorul unei lumi cărora *deja* le-au fost atribuite un anumit concept al semnului (sau, așa cum vom spune ceva mai târziu, însuși *conceptul* de semn ca atare) și un anumit concept al raporturilor dintre vorbire și scriere. Raport extrem de determinat, în ciuda privilegiului său, în ciuda necesității sale și a deschiderii de câmp pe care a reglat-o de-a lungul a câteva mii de ani, mai cu seamă în Occident, ajungând până la a putea să producă, astăzi, însăși dislocarea acestuia, denunțându-i el însuși limitele.

Poate că reflecția răbdătoare și examinarea riguroasă efectuată în jurul a ceea ce încă mai continuăm să numim, provizoriu, scriere, departe de a rămâne sub pragul unei științe a scrierii sau de a o expedia pripit printr-o reacție obscurantistă, lăsând-o, dimpotrivă, să-și dezvolte pozitivitatea cât mai departe posibil, constituie rătăcirea [*l'errance*] unei gândiri fidele și atente la lumea ireductibil viitoare [*à venir*] care se vestește prezentului, dincolo de limitele cunoașterii. Viitorul nu poate fi anticipat decât sub forma pericolului absolut. El este tocmai ceea ce produce o ruptură absolută față de normalitatea constituită, neputând, prin urmare, să se vestească, să se *prezinte* pe sine decât sub specia monstruozității. Pentru această lume ce va să vină și pentru ceea ce, în ea, va fi făcut ca valorile semnului, ale vorbirii și ale scrierii să se clatine, pentru ceea ce ne călăuzește, aici, viitorul anterior, nu există, încă, exergă.

[1] Pentru mai multe amănunte asupra acestui termen și asupra traducerii lui, vezi „Note de traducere (Glosar)".

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITARA

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL I —

Sfârșitul cărții și începutul scrierii

„Socrate, cel care nu a scris niciodată."
Nietzsche

Orice am putea să gândim sub această titulatură, *problema limbajului* nu a fost, fără îndoială, niciodată o problemă oarecare. Niciodată, însă, mai mult ca astăzi ea nu a invadat *ca atare* orizontul mondial al cercetărilor cele mai diverse și al discursurilor cele mai eterogene ca intenție, metodă și ideologie. Însăși devalorizarea termenului de „limbaj", tot ceea ce, în creditul care i se acordă, denunță slăbiciunea vocabularului, tentația de a seduce prin mijloace ieftine, lăsarea în voia modei, conștiința de avangardă, altfel spus ignoranța, toate acestea depun mărturie. Această inflație a semnului „limbaj" este inflația semnului însuși, inflația absolută, inflația însăși. Și totuși, pe o față sau printr-o umbră a ei, ea continuă să ne facă semne: această criză este, în același timp, și un simptom. Ea indică, parcă în ciuda ei înseși, că o epocă istorico-metafizică *trebuie* să determine, în sfârșit, ca limbaj totalitatea orizontului său problematic. Și ea trebuie să facă acest lucru nu numai pentru că tot ceea ce dorința voise să smulgă din jocul limbajului se găsește reluat în interiorul acestuia, ci și pentru că, simultan, limbajul însuși se trezește amenințat în existența sa, des-cumpănit, dez-legat dat fiind că nu mai cunoaște nicio limită, fiind lăsat în voia propriei sale finitudini în chiar momentul când limitele sale par a se estompa, în chiar momentul în care el încetează să mai fie sigur în ceea ce îl privește, conținut și *mărginit* de semnificatul infinit care părea că îl depășește.

Programul

Or, printr-o mișcare lentă, a cărei necesitate abia dacă începe să se lase întrevăzută, tot ceea ce, de cel puțin douăzeci de veacuri încoace, tindea și izbutea, până la urmă, să se reunească sub titulatura de limbaj, începe acum să se lase deportat, sau cel puțin rezumat, sub titulatura de scriitură, de scriere[1]. Printr-o necesitate care abia dacă începe să se lase întrevăzută, totul se petrece ca și cum, încetând să mai desemneze o formă particulară, derivată, auxiliară a limbajului în general (indiferent dacă acesta este înțeles sub formă de comunicare, de relație, de expresie, de semnificație, de constituire a sensului

[1] Pentru mai multe amănunte asupra acestui termen și asupra traducerii lui, vezi „Note de traducere (Glosar)".

ori de gândire etc.), încetând să mai desemneze pelicula exterioară, dublul inconsistent al unui semnificant major, *semnificantul semnificantului*, conceptul de scriere ar începe, astfel, să depășească limitele limbajului însuși. În toate sensurile acestui cuvânt, scrierea ar *cuprinde*[II] limbajul. Și aceasta nu pentru că termenul de „scriere" [scriitură] ar înceta să mai desemneze semnificantul semnificatului, ci pentru că apare într-o lumină ciudată faptul că „semnificantul semnificatului" încetează să mai definească dublarea accidentală și secundaritatea decăzută. „Semnificantul semnificantului" descrie, dimpotrivă, însăși mișcarea limbajului: în originea sa, desigur, dar noi presimțim deja că o origine a cărei structură se formulează în felul acesta – ca semnificant al semnificatului – se antrenează [*s'emporte*] și se șterge [*s'efface*] singură în propria sa producere. Semnificatul funcționează dintotdeauna deja, în ea, ca un semnificant. Secundaritatea pe care credeam că o putem rezerva exclusiv scrierii afectează orice semnificat în general, îl afectează dintotdeauna deja, altfel spus *din capul jocului* [*d'entrée de jeu*]. Nu există semnificat care să scape, eventual pentru a cădea în el, jocului de trimiteri semnificante care constituie limbajul. Instaurarea scriiturii înseamnă însăși instaurarea jocului; jocul se lasă, azi, în voia lui însuși, ștergând limita din perspectiva căreia ni se păruse că putem să reglementăm circulația semnelor, trăgând după sine toți semnificanții liniștitori, distrugând toate fortificațiile, toate refugiile din afara jocului care supravegheau câmpul limbajului. Ceea ce revine, în deplină rigoare, la a distruge conceptul de „semn" și întreaga sa logică. Fără îndoială că nu este o întâmplare faptul că această *depășire a limitelor* [*débordement*] survine tocmai în momentul când extinderea conceptului de limbaj își șterge orice limită. Vom vedea însă: această depășire a limitelor și această ștergere [*effacement*] au același sens, sunt unul și același fenomen. Totul se petrece ca și cum conceptul occidental de limbaj (prin ceea ce, dincolo de plurivocitatea sa și mai presus de opoziția îngustă și problematică dintre vorbire și limbă, îl leagă *în general* de producția fonematică sau glosematică, de limbă, de voce, de auz, de sunet și de respirație, de vorbire) s-ar dezvălui, astăzi, ca fața sau ca masca unei scrieri prime[1]: mai fundamentală decât cea care, înaintea acestei transformări, trecea drept un simplu „înlocuitor al vorbirii" [*supplément à la parole*] (Rousseau). Dar fie scrierea nu a fost niciodată un simplu „înlocuitor", fie se impune elaborarea urgentă a unei noi logici a „înlocuitorului" [*supplément*]. Tocmai această urgență ne va călăuzi, ceva mai departe, în lectura lui Rousseau.

Aceste măști nu sunt niște simple contingențe istorice pe care am putea să le admirăm sau să le regretăm. Mișcarea lor a fost una absolut necesară, ascultând de o necesitate care nu poate fi convocată, spre a fi judecată, în fața niciunei alte instanțe. Privilegiul deținut de *phonè* nu depinde de o alegere care ar fi putut fi evitată. El corespunde unui moment al *economiei* (să spunem: al „vieții" „istoriei" sau al „ființei ca raportare la sine"). Sistemul bazat pe „a ne auzi [înțelege]-vorbind[III]" prin intermediul substanței fonice – care se *dă*

[II] În original: *comprendrait*, „ar cuprinde", „ar îngloba", dar și „ar înțelege".

[1] A vorbi, aici, de o scriere primă nu înseamnă a afirma o prioritate cronologică de fapt. Cunoaștem această dezbatere: este scrierea, așa cum susțineau, de exemplu, Metchnaninov și Marr, apoi Loukotka, „anterioară limbajului fonetic"? (Concluzie însușită de prima ediție a *Marii Enciclopedii Sovietice*, apoi contrazisă de către Stalin. Asupra acestei dezbateri, cf. V. Istrine, „Langue et écriture", în *Linguistique*, *op. cit.*, pp. 35, 60. Această dezbatere s-a concentrat și în jurul tezelor susținute de către părintele Van Ginneken. Despre modul în care au fost discutate aceste teze, cf. J. Février, *Histoire de l'écriture*, Payot, 1948-1959, p. 5 sq.) Vom încerca să arătăm ceva mai departe de ce termenii și premisele unei atare dezbateri trebuie să fie privite cu suspiciune.

[III] Pentru mai multe amănunte asupra acestui termen și asupra traducerii lui, vezi „Note de traducere (Glosar)".

drept semnificant non-exterior, non-mundan, deci non-empiric și non-contingent – trebuie să fi dominat de-a lungul unei întregi epoci istoria lumii, producând însăși ideea de lume și însăși ideea de origine a lumii plecând de la diferența dintre mundan și non-mundan, dintre în-afară și înăuntru, dintre idealitate și non-idealitate, universal și non-universal, transcendental și empiric etc.[2].

Cu un succes inegal și esențialmente precar, această mișcare ar fi tins, în aparență, ca spre propriul ei *telos*, spre împingerea și închiderea scrierii într-o funcție secundă și instrumentală: traducătoare a unei vorbiri pline și pe deplin *prezente* (prezentă la sine, la propriul ei semnificat, la celălalt, condiția însăși a temei prezenței în general), tehnică aflată în slujba limbajului, *purtătoare de cuvânt*, interpretă a unei rostiri originare care se sustrage, ea însăși, interpretării.

Tehnică aflată în slujba limbajului: nu facem, aici, apel la o esență generală a tehnicii care ne-ar fi, deja, familiară și care ne-ar ajuta să *cuprindem*, ca pe un simplu exemplu, conceptul îngust și istoricește determinat de scriere. Credem, din contră, că un anumit tip de întrebare referitoare la sensul și la originea scrierii precedă sau, măcar, se confundă cu un anumit tip de întrebare referitoare la sensul și la originea tehnicii. Acesta și este motivul pentru care niciodată noțiunea de tehnică nu va putea să clarifice, pur și simplu, noțiunea de scriere.

Totul se petrece, așadar, ca și cum ceea ce numim limbaj n-a putut fi, în originea și în finalitatea sa, decât un moment, un mod, esențial dar determinat, un fenomen, un aspect, o specie a scrierii. Și ca și cum el nu reușise să facă uitat acest lucru, să se *prefacă altul*, decât printr-o aventură: ca însăși această aventură. Aventură, până la urmă, destul de scurtă. Care s-ar confunda cu însăși istoria care asociază tehnica și metafizica logocentrică de aproape trei mii de ani încoace. Și care s-ar apropia, acum, de ceea ce constituie, la propriu, pentru ea, *pierderea suflului*. De pildă, și acesta nu este decât un exemplu între altele, de această moarte a civilizației cărții, despre care se tot vorbește și care se manifestă, în primul rând, prin proliferarea convulsivă a bibliotecilor. În ciuda aparențelor, această moarte a cărții nu anunță, fără îndoială (și, într-un anumit fel, dintotdeauna deja), decât o moarte a vorbirii, a cuvântului rostit (a unui cuvânt *așa-zis* plin) și o nouă mutație în istoria scrierii, în istoria ca scriere. Anunț făcut la câteva secole distanță, aceasta e scara la care trebuie să calculăm aici, ferindu-ne, în egală măsură, să neglijăm calitatea unei durate istorice extrem de eterogene: accelerația este de așa natură, și sensul ei calitativ este de așa natură, încât ne-am înșela tot atât de mult și dacă am evalua, prudent, după niște ritmuri trecute. „Moartea cuvântului" este aici, desigur, o metaforă: înainte să vorbim de dispariție, trebuie să ne gândim la o nouă situație a cuvântului rostit, la subordonarea lui în interiorul unei structuri căreia el nu-i va mai fi arhonte.

A afirma, astfel, că un concept precum cel de scriere îl depășește și îl cuprinde pe cel de limbaj presupune, desigur, o anumită definiție a limbajului și a scrierii. Dacă n-am încerca s-o justificăm, am ceda mișcării inflaționiste pe care tocmai am semnalat-o, care a pus stăpânire inclusiv pe cuvântul „scriere" [scriitură], și nu a făcut-o deloc întâmplător. De ceva vreme, într-adevăr, ici și colo, printr-un gest și conform unor motive profund necesare, cărora mult mai simplu ar fi să li se denunțe degradarea decât să li se dezvăluie

[2] Aceasta este o problemă pe care o abordăm mai direct în *La voix et le phénomène* [Vocea și fenomenul] (P.U.F., 1967).

originea, se spunea „limbaj" pentru acțiune, pentru mișcare, pentru gândire, pentru reflecție, pentru conștiință, pentru inconștient, pentru experiență, pentru afectivitate etc. Acum însă, există tendința de a se spune „scriitură" pentru toate acestea, dar și pentru ceva diferit: pentru a se desemna nu numai gesturile fizice ale în-scrierii literale, pictografice sau ideografice, ci și totalitatea a ceea ce o face posibilă; apoi, de asemenea, dincolo de fața semnificantă, pentru a se desemna fața semnificată însăși; și, în felul acesta, tot ceea ce poate să dea loc unei în-scrieri în general, indiferent dacă este sau nu literală și chiar dacă ceea ce distribuie ea în spațiu este străin de ordinea vocii: cinematografie, coregrafie, desigur, dar și „scriitură" picturală, muzicală, sculpturală etc. Am putea vorbi, chiar, și de o scriitură atletică, și într-un mod cu atât mai firesc, dacă avem în vedere tehnicile care guvernează astăzi aceste domenii, și chiar de o scriitură militară ori de una politică. Toate acestea pentru a descrie nu doar sistemul de notare atașat în mod secundar acestor activități, ci însăși esența și conținutul acestor activități ca atare. În același sens, până și biologul a ajuns, azi, să vorbească de scriitură și de *pro-gram* pentru a desemna procesele cele mai elementare ale informației din celulele vii. În sfârșit, și indiferent dacă are sau nu niște limite esențiale, întregul câmp acoperit de *programul* cibernetic va fi un câmp bun pentru „scriitură". Presupunând că teoria ciberneticii ar putea să deplaseze în ea însăși toate conceptele metafizice – mergând chiar până la cele de suflet, de viață, de valoare, de alegere sau de memorie – care serveau, odinioară, la a opune mașina, omului[3], ea va fi nevoită să mențină, până ce inclusiv apartenența ei istorico-metafizică ar ajunge să se denunțe, noțiunea de scriere, de urmă, de gramă sau de grafem. Mai înainte, chiar, de a fi determinată ca umană (cu toate caracterele distinctive care au fost atribuite dintotdeauna omului și cu întregul sistem de semnificații pe care acestea le implică) sau ca an-umană, *grama* – sau *grafemul* – ar desemna, astfel, însuși elementul. Element fără simplitate. Element, indiferent dacă îl înțelegem ca mediu sau ca atom ireductibil, al arhi-sintezei în general, a ceea ce ar trebui să ne interzicem să definim în interiorul sistemului de opoziții al metafizicii, element a ceea ce, prin urmare, nici măcar nu ar trebui să numim *experiență* în general, ori chiar origine a *sensului* în general.

Situația aceasta s-a anunțat dintotdeauna deja. Dar de ce este ea pe cale de a se face recunoscută *ca atare* și *după*? Această întrebare ar necesita o analiză interminabilă. Să luăm doar câteva puncte de reper, ca introducere la scopul limitat pe care ni-l propunem aici. Am făcut, deja, aluzie la matematicile *teoretice*: modul lor de scriere, indiferent că-l înțelegem ca grafie sensibilă (iar aceasta presupune deja o identitate, deci o idealitate a formei sale, ceea ce face din principiu absurdă noțiunea, curent admisă, de „semnificant sensibil"), ca sinteză ideală a semnificaților ori ca urmă operatorie la un alt nivel sau, în sfârșit, mai profund, ca o *trecere* de la unele la celelalte, n-a fost niciodată legat în mod absolut de o producție fonetică. În interiorul culturilor practicante ale scrierii așa-zis fonetice, matematicile nu constituie decât o enclavă. Acest fapt este semnalat, de altfel, de către toți istoricii scrierii: ei reamintesc, în același timp, și imperfecțiunile scrierii alfabetice, care atât de mult timp a trecut ca fiind cea mai comodă și „cea mai inteligentă[4]". Această

[3] Se știe că Wiener, de pildă, deși abandonează „semanticii" opoziția, considerată de el ca fiind prea sumară și prea generală, dintre viu și neviu etc., continuă totuși să se servească de expresii precum „organe de simț", „organe motorii" etc. pentru a califica diferite părți ale mașinii.

[4] Cf. de ex. EP, pp. 126, 148, 355 etc. Dintr-un alt punct de vedere, cf. Jakobson, *Essais de linguistique générale* (tr. fr., p. 116).

enclavă este, însă, și locul din care practica limbajului științific contestă din interior și într-un mod din ce în ce mai profund idealul scrierii fonetice, cu întreaga ei metafizică implicită (altfel spus, Metafizica însăși), adică, mai ales, ideea filosofică de *épistémè*, ca și pe cea de *istoria*, care îi este profund solidară, în ciuda disocierii și a opoziției care le-a legat una de cealaltă de-a lungul unei etape a mersului lor comun. Istoria și cunoașterea, *istoria* și *épistémè* au fost determinate întotdeauna (și plecând nu doar de la etimologie și de la filosofie) ca niște ocoluri *în vederea* reapropierii prezenței.

Dincolo, însă, de matematicile teoretice, dezvoltarea *practicilor* legate de informație extinde enorm posibilitățile „mesajului", până acolo unde acesta încetează a mai fi traducerea „scrisă" a unui limbaj, transportarea unui semnificat care ar putea să rămână în întregime vorbit. Acest fapt merge mână în mână și cu extinderea fonografiei și cu aceea a tuturor mijloacelor de a conserva limbajul vorbit, de a-l face să funcționeze în afara prezenței subiectului vorbitor. Această dezvoltare, alături de cea a etnologiei și a istoriei scrierii, ne demonstrează că scrierea fonetică, mediu al marii aventuri metafizice, științifice, tehnice și economice a Occidentului, este limitată în timp și spațiu, se limitează ea însăși exact în momentul când este pe cale de a-și impune legea în singurele arii care încă îi mai scăpau. Dar această conjuncție deloc întâmplătoare dintre cibernetică și „științele umane" ale scrierii trimite la o mutație încă și mai profundă.

Semnificantul și adevărul

„Raționalitatea" – dar poate că ar trebui să abandonăm acest cuvânt, dintr-o rațiune ce va deveni evidentă la sfârșitul acestei fraze – care comandă scriitura astfel extinsă și radicalizată nu mai provine dintr-un logos și inaugurează destrucția, nu demolarea ci de-sedimentarea, de-construcția tuturor semnificațiilor care își au sursa în aceea de logos. În special pe aceea a semnificației de *adevăr*. Toate determinările metafizice ale adevărului, și chiar cea la care ne readuce Heidegger, dincolo de onto-teologia metafizică, sunt mai mult sau mai puțin nemijlocit inseparabile de instanța logosului ori de o rațiune concepută în descendența acestuia, indiferent de sensul în care am înțelege-o: în sens presocratic sau în sens filosofic, în sensul de înțelegere infinită a lui Dumnezeu sau în sens antropologic, în sens prehegelian sau în sens posthegelian. Or, în interiorul acestui logos, legătura originară și esențială cu *phonè* nu a fost niciodată ruptă. Acest fapt ar fi lesne de demonstrat, și vom încerca să-l precizăm ceva mai departe. Așa cum a fost ea mai mult sau mai puțin implicit determinată, esența lui *phonè* ar fi nemijlocit apropiată de ceea ce, în „gândirea" înțeleasă ca logos, are legătură cu „sensul", îl produce, îl primește, îl enunță, îl „reunește". Dacă pentru Aristotel, de exemplu, „ceea ce apare în glas (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) este un semn al celor ce sunt în cuget (παθήματα τῆς ψυχῆς) și ceea ce este scris, al celor din glas" (*Despre interpretare*, 1, 16 a 3[IV]), este pentru că vocea, producătoarea *simbolurilor prime*, se află într-o relație de esențială și nemijlocită proximitate cu sufletul. Producătoare a semnificantului prim, ea nu este un simplu semnificant oarecare. Semnifică „starea de cuget", care, ea însăși, la rândul ei, reflectă sau reflectează lucrurile printr-o asemănare naturală. Între ființă și suflet, între lucruri și afecțiuni ar exista, astfel, un raport de traducere sau de semnificare

[IV] Aristotel, *Categorii. Despre interpretare*, traducere de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, (1994, 1998) 2005, p. 115.

naturală; iar între suflet și logos, un raport de simbolizare convențională. Iar *convenția primă*, cea care s-ar raporta nemijlocit la ordinea semnificației naturale și universale, s-ar produce sub formă de limbaj vorbit. Limbajul scris n-ar face decât să fixeze niște convenții legând între ele alte convenții.

> „Iar după cum nici cele scrise nu sunt aceleași pentru toți, la fel nici cele glăsuite nu sunt aceleași; în schimb, cele pentru care toate acestea sunt *dintru început și nemijlocit semne* reprezintă stări de cuget, aceleași pentru toți, iar lucrurile pentru care cele din urmă sunt similitudini – dintre început sunt aceleași" (16a; subl. J.D.).

Afecțiunile sufletului exprimă în mod natural lucrurile, constituie un fel de limbaj universal care, tocmai de aceea, poate să se și șteargă [*s'effacer*] cu de la sine putere. Aceasta este etapa transparenței. Aristotel poate s-o omită, uneori, fără riscuri [5]. În toate cazurile însă, vocea se află cel mai aproape de semnificat, indiferent dacă acesta este determinat, strict, ca sens (gândit sau trăit) sau, mai lax, ca lucru. Față de ceea ce ar lega în chip indisociabil vocea de suflet ori de gândirea sensului semnificat, și chiar de lucrul însuși (indiferent dacă această legătură este concepută conform gestului aristotelic pe care tocmai l-am semnalat sau conform gestului teologiei medievale, care o determină pe *res* ca lucru creat pornind de la *eidos*-ul său, de la sensul ei gândit în logosul sau în înțelegerea infinită a lui Dumnezeu), orice semnificant, și cu atât mai mult semnificantul scris, ar fi, așadar, derivat. El ar fi întotdeauna tehnic și reprezentativ. N-ar avea niciun sens constituant. Această derivare este însăși originea noțiunii de „semnificant". Noțiunea de semn implică întotdeauna, în ea însăși, distincția dintre semnificat și semnificant, chiar și atunci când, la limită, conform lui Saussure, acestea apar concepute ca fețele uneia și aceleiași foi de hârtie. Ea rămâne, prin urmare, în descendența acestui logocentrism care este, în egală măsură, și un fonocentrism: proximitate absolută între voce și ființă, între voce și sensul ființei, între voce și idealitatea sensului. Hegel semnalează foarte bine ciudatul privilegiu al sunetului în procesul de idealizare, în producerea conceptului și în prezența la sine a subiectului:

> „Această mișcare ideală, prin sunetul căreia se exteriorizează oarecum subiectivitatea simplă, sufletul corpurilor, urechea o prinde tot teoretic, întocmai cum prinde ochiul figura și culoarea, făcând în chipul acesta ca interiorul lucrurilor să existe pentru interiorul propriu-zis" (*Prelegeri de estetică*, traducere de D.D. Roșca, 1966, vol. II, III, I, p. 16). „...În schimb, urechea aude, fără a se îndrepta practic spre obiecte, rezultatul acelei vibrări interioare a corpului prin care nu mai apare figura materială, calmă, ci primul mod mai ideal de a fi al sufletescului" (p. 286).

---

[5] Este ceea ce evidențiază și Pierre Aubenque (*Problema ființei la Aristotel* [traducere de Daniela Gheorghe, Editura Teora, 1998], p. 97 sq.). În cursul unei remarcabile analize, din care ne inspirăm aici, P. Aubenque, într-adevăr, notează: „Este adevărat că, în alte texte, Aristotel califică drept simbol raportarea limbajului la lucruri: «Nu este posibil să aducem în discuție lucrurile însele, dar, în locul lucrurilor, trebuie să ne folosim de numele lor ca simboluri». Intermediarul pe care îl constituie starea de suflet este aici suprimat, sau cel puțin neglijat, dar această suprimare este legitimă, deoarece stările de suflet se comportă ca lucrurile și, prin urmare, acestea din urmă pot să le înlocuiască nemijlocit. În schimb, în nici un caz numele nu poate să se substituie lucrului..." (p. 98).

Ceea ce se afirmă despre sunet în general este cu atât mai valabil pentru fonia prin care, în virtutea faptului-de-a-ne-auzi-vorbind [*du s'entendre-parler*] – sistem indisociabil –, subiectul se afectează pe sine și se raportează la sine în elementul idealității.

Presimțim deja, prin urmare, că fonocentrismul se confundă cu determinarea istorială a sensului ființei, în general, ca *prezență*, cu toate sub-determinările care depind de această formă generală și care tocmai în ea își organizează sistemul și înlănțuirea istorială (prezența lucrului pentru vedere ca *eidos*, prezența ca substanță / esență / existență (*ousia*), prezența temporală ca vârf (*stigmè*) al lui acum sau al clipei (*nun*), prezența la sine a *cogito*-ului, conștiința, subiectivitatea, co-prezența dintre celălalt și sine, intersubiectivitatea ca fenomen intențional al ego-ului etc.). Logocentrismul va fi fiind, așadar, solidar cu însăși determinarea ființei fiindului ca prezență. În măsura în care un atare logocentrism nu este total absent din gândirea heideggeriană, el continuă, poate, să o rețină în această epocă a onto-teologiei, în această filosofie a prezenței, adică în Filosofi*a* ca atare. Iar acest fapt înseamnă, poate, că nu ieșim, de fapt, din epoca a cărei limită putem s-o schițăm. Mișcările apartenenței sau ale nonapartenenței la epocă sunt mult prea subtile, iar iluziile în această privință, mult prea facile ca să putem să tranșăm aici această problemă.

Epoca logosului discreditează și descalifică [*abaisse*], așadar, scrierea, concepută ca mediere a unei medieri și ca o cădere în exterioritatea sensului. Tocmai acestei epoci i-ar aparține, prin urmare, diferența dintre semnificat și semnificant, sau, cel puțin, strania distanță a „paralelismului" lor, ca și exterioritatea, oricât de epuizată, a unuia față de celălalt. Această apartenență este organizată și ierarhizată într-o istorie. Diferența dintre semnificat și semnificant aparține într-un mod profund și implicit totalității marii epoci acoperite de istoria metafizicii, și, într-un mod ceva mai explicit și mai sistematic articulat, epocii mai restrânse a creaționismului și a infinitismului creștine, atunci când acestea ajung să-și însușească resursele conceptualității grecești. Această apartenență este una esențială și ireductibilă: nu poți reține comoditatea sau „adevărul științific" al opoziției stoice, apoi medievale, dintre *signans* și *signatum* fără a aduce până la tine și toate rădăcinile ei metafizico-teologice. La aceste rădăcini nu aderă doar – ceea ce este deja foarte mult – distincția dintre sensibil și inteligibil, cu tot ce comandă ea, adică însăși Metafizic*a* în totalitatea ei. Iar această distincție este unanim acceptată ca fiind ceva de la sine înțeles de către lingviștii și semiologii cei mai vigilenți, aceiași care consideră că științificitatea activității lor începe acolo unde se sfârșește metafizica. De exemplu:

> „Gândirea structuralistă modernă a stabilit cât se poate de clar: limbajul este un sistem de semne, lingvistica face parte integrantă din știința semnelor, *semiotica* (sau, în termenii lui Saussure, *semiologia*). Definiția medievală – *aliquid stat pro aliquo* –, pe care epoca noastră a readus-o la viață, s-a dovedit a fi la fel de valabilă și de fertilă. Așa se face că pecetea constitutivă a oricărui semn în general, și a celui lingvistic în particular, o constituie caracterul său dublu: fiecare unitate lingvistică este bipartită și comportă două aspecte; unul sensibil și altul inteligibil – pe de o parte *signans* (*semnificantul* lui Saussure), pe de alta *signatum* (semnificatul). Aceste două elemente constitutive ale semnului lingvistic (și ale semnului în general) se presupun și se cheamă cu necesitate unul pe celălalt[6]".

[6] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, tr. fr., p. 162. În legătură cu această problemă, cu tradiția conceptului de semn și cu originalitatea contribuției saussuriene în interiorul acestei continuități, cf. Ortigues, *op. cit.*, p. 54 sq.

Dar de aceste rădăcini metafizico-teologice țin multe alte sedimente ascunse. „Știința" semiologică sau, mai restrâns, lingvistică nu poate, așadar, să păstreze diferența dintre semnificant și semnificat – adică însăși ideea de semn – fără a păstra, evident, și diferența dintre sensibil și inteligibil, dar și fără a păstra, în același timp, și prin aceeași mișcare, într-un mod încă și mai profund și mai implicit, referința la un semnificat care ar putea „avea loc", în inteligibilitatea sa, înainte de „căderea" sa, înaintea oricărei expulzări în exterioritatea unui *aici* sensibil. Ca față a inteligibilității pure, el trimite la un logos absolut de care se află legat în mod nemijlocit. În teologia medievală, acest logos absolut era o subiectivitate creatoare infinită: fața inteligibilă a semnului rămâne întoarsă spre Verb și spre fața lui Dumnezeu.

Nu se pune, evident, problema de a „respinge" aceste două noțiuni: ele sunt necesare și, azi cel puțin, pentru noi, nimic nu mai poate fi gândit în absența lor. Este vorba, în primul rând, de a scoate în evidență solidaritatea sistematică și istorică a unor concepte și a unor gesturi ale gândirii pe care deseori ni se pare că le putem separa în mod inocent. Semnul și divinitatea au același loc și aceeași dată de naștere. Epoca semnului este una esențialmente teologică. Nu se va *încheia*, poate, niciodată. Și totuși, *închiderea* ei istorică este deja desenată.

Se impune cu atât mai puțin să renunțăm la aceste concepte cu cât ele ne sunt indispensabile pentru a putea zdruncina, astăzi, moștenirea din care ele fac parte. În interiorul închiderii, printr-o mișcare oblică și de fiecare dată periculoasă, care riscă în permanență să cadă dincoace de ceea ce deconstruiește, se impune să încercuim conceptele critice cu un discurs prudent și minuțios, să marcăm condițiile, mediul și limitele eficacității lor, să desemnăm în mod riguros apartenența lor la mașina pe care ele ne permit s-o deconstituim; și, prin chiar acest gest, însăși falia prin care se lasă întrezărită, încă de nenumit, licărirea de dincolo de țarc [*clôture*]. Conceptul de semn este, din acest punct de vedere, exemplar. Tocmai i-am marcat apartenența metafizică. Știm, cu toate acestea, că tematica semnului constituie, de aproape un secol, travaliul agonizant al unei tradiții care avea pretenția de a sustrage sensul, adevărul, prezența, ființa etc. mișcării semnificației. Punând, așa cum tocmai am procedat, sub semnul întrebării diferența dintre semnificat și semnificant, ca și ideea de semn în general, se impune să precizăm neîntârziat că nu este vorba de a face acest lucru din perspectiva unei instanțe a adevărului prezent, anterior, exterior și superior semnului, din perspectiva unui loc al diferenței șterse. Dimpotrivă. Ne preocupă tocmai ceea ce, în conceptul de semn – care n-a existat și n-a funcționat niciodată în afara istoriei filosofiei (prezenței) –, rămâne în mod sistematic și genealogic determinat de această istorie. Tocmai ca urmare a acestui fapt, conceptul și mai cu seamă travaliul deconstrucției, „stilul" ei, rămân, prin însăși natura lor, expuse neînțelegerilor și nerecunoașterii.

Exterioritatea semnificantului este exterioritatea scrierii în general, și vom încerca să arătăm ceva mai departe că nu există semn lingvistic anterior scrierii. Fără această exterioritate, însăși ideea de semn cade în ruină. Dat fiind că întreaga noastră lume și întregul nostru limbaj s-ar nărui odată cu ea, dat fiind că evidența și valoarea ei își păstrează, într-un anumit punct al derivării, o trăinicie indestructibilă, ar fi o nesăbuință ca, pe baza apartenenței ei la o anumită epocă, să tragem concluzia că trebuie să „trecem spre altceva" și să ne debarasăm de semn, de acest termen și de această noțiune. Pentru a putea percepe în mod adecvat gestul pe care-l schițăm aici, va trebui să înțelegem într-un fel

nou niște expresii precum „epocă", „încheiere [*clôture*] a unei epoci", „genealogie istorică"; și, în primul rând, să le sustragem oricărui relativism.

Prin urmare, în interiorul acestei epoci, cititul și scrisul, producerea și interpretarea semnelor, textul în general, ca țesătură de semne, se lasă exilate în secundaritate. Le precedă un adevăr sau un sens constituite deja prin și în elementul logosului. Chiar și atunci când lucrul, „referentul", nu se află nemijlocit în relație cu logosul unui Dumnezeu creator în sânul căruia el va fi început prin a fi un sens vorbit-gândit, semnificatul continuă, totuși, să se afle într-un raport nemijlocit cu logosul în general (finit sau infinit) și într-unul mijlocit cu semnificantul, altfel spus, cu exterioritatea scrierii. Atunci când lucrurile par a se petrece astfel este pentru că o mediere metaforică s-a insinuat, deja, în interiorul raportului și a simulat imediatitatea: scrierea adevărului în adâncul sufletului, opusă, în *Phaidros* (278 a), scrierii proaste (scrierii în sensul ei „propriu" și curent, scrierii „sensibile", „în spațiu"), cartea naturii și scriptura lui Dumnezeu, mai cu seamă în Evul Mediu; tot ceea ce funcționează ca *metaforă* în aceste discursuri consfințește privilegiul logosului și pune piatra de temelie a sensului „propriu" atribuit, pe atunci, scrisului: semn semnificând un semnificant semnificând el însuși un adevăr veșnic, pe vecie gândit și rostit în proximitatea unui logos prezent. Paradoxul la care se cuvine să devenim atenți este, atunci, următorul: „scriitura" naturală și universală, „scriptura" inteligibilă și atemporală este astfel numită printr-o metaforă. Scrierea sensibilă, finită etc. este desemnată, în schimb, ca scriere în înțeles propriu; și ea este gândită, atunci, pe latura culturii, a tehnicii și a artificiului: procedeu uman, viclenie a unei ființe încarnate în mod accidental sau a unei creaturi finite. Această metaforă rămâne, firește, enigmatică și trimite la un sens „propriu" al scrierii ca metaforă primă. Acest sens „propriu" este încă negândit de către susținătorii acestui discurs. N-ar fi, așadar, vorba de a inversa sensul propriu și sensul figurat, ci de a determina sensul „propriu" al scrierii ca fiind metaforicitatea însăși.

În „Cartea ca simbol", acel frumos capitol din *Literatura europeană și Evul Mediu latin*[V], E.R. Curtius descrie cu o mare bogăție de exemple evoluția care conduce de la dialogul *Phaidros* al lui Platon până la Calderon, ajungând, chiar, să pară a „răsturna situația" (trad. rom., *op. cit.*, p. 349) prin „noua apreciere dată cărții" (351). Totuși, se pare că această transformare, oricât de importantă, într-adevăr, s-ar dovedi, ascunde o continuitate fundamentală. Așa cum se întâmpla cu scrierea adevărului în suflet la Platon, și în Evul Mediu tot o scriere înțeleasă în sens metaforic, adică o scriitură *naturală*, eternă și universală, sistemul adevărului semnificat, este recunoscută în demnitatea ei. La fel ca în *Phaidros*, o anumită scriere decăzută continuă să-i fie opusă. Ar trebui să se scrie o istorie a acestei metafore care opune întotdeauna scrierea divină sau naturală, în-scrierii umane laborioase, finite și artificioase. Ar trebui să se articuleze în mod riguros etapele acestei istorii, marcate de reperele pe care încercăm să le acumulăm aici, urmărindu-se tema Cărții lui Dumnezeu (natură sau lege, de fapt lege naturală) de-a lungul tuturor modificărilor sale.

> Rabbi Eliezer a spus: „Chiar dacă toate mările ar fi de cerneală, toate iazurile, plantate cu trestie de scris, chiar dacă cerul și pământul ar fi niște pergamente și toți oamenii s-ar ocupa cu arta scrisului – ei tot n-ar

[V] Traducere de Adolf Armbruster, București, Editura Univers, 1970.

putea să epuizeze Thora învățată de mine, în vreme ce Thora însăși n-ar fi diminuată decât atât cât poate lua vârful condeiului muiat în apele mării[7]".

Galilei:

„Natura este scrisă în limbaj matematic".

Descartes:

„... dacă citești marea carte a lumii..."

Cleanthe, în numele religiei naturale, în *Dialogurile...* lui Hume:

„Iar cartea aceasta care este natura conține o enigmă mare și inexplicabilă, mai mult decât un discurs sau un raționament inteligibil".

Bonnet:

„Mi se pare mai filosofic să presupun că pământul nostru este o carte pe care marea Ființă le-a dat-o spre a o citi unor inteligențe care nu sunt mult superioare, și în care ele cercetează în profunzime aspectele infinit multiplicate și variate ale minunatei înțelepciuni".

G.H. Von Schubert:

„Această limbă alcătuită din imagini și din hieroglife, de care suprema Înțelepciune se slujește în toate dezvăluirile ei către umanitate – și care se regăsește în limbajul strâns înrudit al Poeziei – și care, în condiția noastră actuală, seamănă mai mult cu expresia metaforică a visului decât cu proza din starea de veghe –, ne putem întreba dacă limba aceasta nu este adevărata limbă a regiunii superioare. Dacă, în timp ce credem că suntem treji, nu ne aflăm cumva scufundați într-un somn milenar, sau măcar în ecoul viselor lui, de unde nu mai percepem din limba lui Dumnezeu decât câteva cuvinte izolate și enigmatice, așa cum cineva care doarme aude ce vorbesc cei din jurul său".

Jaspers:

„Lumea este manuscrisul unui alt manuscris, inaccesibil unei lecturi universale și pe care numai existența îl descifrează".

Mai presus, însă, de orice, trebuie să ne ferim a neglija profundele diferențe care marchează toate aceste tratări ale uneia și aceleiași metafore. În istoria acestei tratări, ruptura decisivă apare în momentul când, în același timp cu știința naturii, se constituie determinarea prezenței absolute ca prezență la sine, ca subiectivitate. Este momentul marilor raționalisme ale veacului al XVII-lea. În acel moment, condamnarea scrierii decăzute și finite va căpăta altă formă, aceea din care și azi continuăm, încă, să ne hrănim: non-prezența la sine va fi cea denunțată. Așa ar începe să se explice exemplaritatea momentului „rousseauist" de care ne vom apropia ceva mai târziu. Rousseau repetă gestul platonic referindu-se, de data aceasta, la un alt model al prezenței: prezența la sine prin

[7] Citat de E. Lévinas, *Difficile liberté*, p. 44.

sentiment, prin cogito-ul sensibil care poartă, simultan, în sine întipărirea legii divine. Pe de o parte, scrierea *reprezentativă*, decăzută, secundă, instituită, scrierea în înțeles propriu și restrâns, este condamnată în *Eseul despre originea limbilor* (ea „sleiește" vorbirea; „a judeca geniul" după cărți înseamnă „a vrea să zugrăvești un om după cadavrul său" etc.). Scrierea, în înțelesul ei curent, este literă moartă, este purtătoare de moarte. Ea face ca viața să-și piardă suflul. Dar, pe de altă parte, pe cealaltă față a aceluiași discurs, scrierea în înțelesul ei metaforic, scriitura naturală, divină și vie, este venerată; ea este egală, în demnitate, cu însăși originea valorii, cu glasul conștiinței ca lege divină, cu inima, cu sentimentul etc.

> „Biblia este cea mai sublimă dintre toate cărțile... dar nu este, până la urmă, decât o carte... nu pe câteva file răzlețe trebuie să mergem să căutăm legea lui Dumnezeu, ci în inima omului în care mâna lui a binevoit să o scrie" (*Scrisoare către Vernes*).

> „Dacă legea naturii n-ar fi scrisă decât în rațiunea umană, ea ar fi foarte puțin capabilă să călăuzească cele mai multe dintre acțiunile noastre. Dar ea se află întipărită și în inima omului cu litere de neșters... De acolo îi strigă ea lui..." (*Starea de război*).

Scrierea naturală este legată nemijlocit de voce și de respirație. Natura ei nu este gramatologică, ci pneumatologică. Ea este hieratică, intim apropiată de sfânta voce interioară din *Profesiunea de credință*, de vocea pe care o auzim atunci când ne reîntoarcem în noi înșine: prezență plină și verace a cuvântului divin la sentimentul nostru interior:

> „Cu cât intru mai adânc în mine însumi, cu cât mă consult mai profund pe mine însumi, cu atât citesc mai clar aceste cuvinte scrise în sufletul meu: fii drept și vei fi fericit... Nu extrag câtuși de puțin aceste reguli din principiile unei filosofii înalte, ci le aflu în străfundul inimii mele, scrise de către natură cu litere de neșters".

Multe ar fi de spus despre faptul că unitatea nativă dintre voce și scriere e *prescriptivă*. Arhi-vorbirea este o scriere pentru că este o lege. O lege a naturii. Glasul începuturilor este auzit și înțeles, în intimitatea prezenței la sine, ca voce a celuilalt și ca poruncă.

Există, prin urmare, o scriere bună și una rea: cea bună și naturală, întipărirea divină în inimă și în suflet; și cea perversă și artificioasă, cea tehnică, exilată în exterioritatea corpului. Modificare întru totul interioară schemei platonice: scriitură a sufletului și scriitură a corpului, scriitură a interiorității și scriitură a exteriorității, scriitură a conștiinței și scriitură a pasiunilor, așa cum există o voce a sufletului și o voce a trupului: „Conștiința este glasul sufletului, pasiunile sunt glasul trupului" (*Profesiune de credință*). „Vocea naturii", „sfânta voce a naturii" confundându-se cu întipărirea și cu prescripția divină, trebuie să ne întoarcem în permanență la ea, să ne întreținem în ea, să dialogăm între semnele ei, să ne vorbim și să ne răspundem între paginile ei.

> „S-ar fi zis că natura etala în fața ochilor noștri întreaga sa măreție pentru a oferi textul acesteia conversațiilor noastre..."

> „Am închis, așadar, toate cărțile. Nu există decât una singură deschisă tuturor ochilor, cea a naturii. Din această măreață și sublimă carte învăț să-l slujesc și să-l ador pe autorul ei."

Scriitura cea bună a fost, prin urmare, întotdeauna înțeleasă, *cuprinsă* [*comprise*]. Înțeleasă ca fiind tocmai ceea ce trebuia să fie cuprins: în interiorul unei naturi sau al unei legi naturale, create sau nu, dar concepute, mai presus de orice, în elementul unei prezențe eterne. Cuprinsă, așadar, în interiorul unei totalități și ascunsă într-un volum sau într-o carte. Ideea de carte este ideea unei totalități, finite sau infinite, a semnificantului; această totalitate a semnificantului nu poate să fie ceea ce este, o totalitate, decât dacă există deja o totalitate constituită a semnificatului care să-i preexiste, care să-i supravegheze întipărirea și semnele, și care să fie independentă, în idealitatea ei, față de ea. Ideea de carte, care trimite întotdeauna la o totalitate naturală, este profund străină de sensul scrierii. Ea constituie protejarea enciclopedică a teologiei și a logocentrismului de disrupția scrierii, de energia ei aforistică și, așa cum vom preciza ceva mai departe, de diferență în general. Dacă distingem textul de carte, vom spune că destrucția cărții, așa cum se vestește ea astăzi în toate domeniile, dezvăluie suprafața textului. Această violență necesară răspunde unei violențe care nici ea nu a fost mai puțin necesară.

Ființa scrisă

Evidența liniștitoare în sânul căreia a trebuit să se organizeze și mai trebuie, încă, să-și ducă viața tradiția occidentală ar fi, prin urmare, aceasta: ordinea semnificatului nu este niciodată contemporană, ea este în cel mai bun caz reversul sau paralela subtil decalată – atât cât durează o răsuflare – a ordinii semnificantului. Iar semnul trebuie să fie unitatea unei eterogenități, din moment ce semnificatul (sens sau lucru, noemă sau realitate) nu este, în sine, un semnificant, o *urmă*: în orice caz, el nu este constituit, în sensul său, de raportul său cu urma posibilă. Esența formală a semnificatului este *prezența*, iar privilegiul proximității sale față de logosul înțeles ca *phonè* este privilegiul prezenței. Răspuns ineluctabil în clipa când te întrebi „ce este semnul?", altfel spus atunci când supui semnul întrebării privitoare la esență, întrebării „ti esti". „Esența formală" a semnului nu poate fi determinată decât plecându-se de la prezență. Iar acest răspuns nu poate fi ocolit decât dacă se recuză însăși forma ca atare a întrebării și dacă începem să considerăm că semnul ~~este~~ acel ~~lucru~~ prost numit, singurul care scapă întrebării institutive a filosofiei: „Ce este...[8]?"

Din acest punct de vedere, radicalizând conceptele de *interpretare*, de *perspectivă*, de *evaluare*, de *diferență*, ca și toate motivele „empiriste" sau nonfilosofice care, de-a lungul întregii istorii a Occidentului, n-au încetat să frământe filosofia, neavând decât slăbiciunea, inevitabilă de altfel, de a se produce în interiorul câmpului filosofic, Nietzsche, departe de a rămâne *pur și simplu* (alături de Hegel și așa cum ar vrea Heidegger) *în interiorul* metafizicii, este, dimpotrivă, tocmai cel care va fi contribuit cel mai puternic la eliberarea semnificantului din dependența sau din derivarea sa față de logos și față de conceptul conex de adevăr sau de semnificat prim, indiferent cum l-am înțelege. Lectura și, deci, scrierea, textul, ar fi, pentru Nietzsche, niște operațiuni „originare[9]" (punem acest cuvânt

[8] Este o temă pe care încercăm să o dezvoltăm în alt loc (*La voix et le phénomène*).

[9] Ceea ce nu vrea să însemne, prin simplă inversare, că semnificantul ar fi fundamental sau prim. „Întâietatea" sau „prioritatea" semnificantului ar fi o expresie imposibil de susținut și absurdă dat fiind că este formulată ilogic tocmai în logica pe care, în mod, fără îndoială, îndreptățit, vrea s-o distrugă. Niciodată semnificantul nu va preceda de drept semnificatul, fără de care nu mai poate fi un semnificant, și fără de care semnificantul

între ghilimele din niște motive care vor deveni evidente ceva mai jos) din perspectiva unui sens pe care ele n-ar trebui în primul rând să-l transcrie ori să-l descopere, care n-ar fi, prin urmare, un adevăr semnificat în elementul originar și în mediul de prezență al logosului, ca *topos noetos*, intelect divin sau structură de necesitate apriorică. Pentru a-l salva pe Nietzsche de la o lectură de tip heideggerian, mai presus de orice nu trebuie, așadar, din câte se pare, să încercăm să restaurăm sau să explicităm o „ontologie" mai puțin naivă, niște intuiții ontologice profunde care ar ajunge până la un adevăr originar, până la o întreagă fundamentalitate ascunsă sub aparența unui text empirist sau metafizic. N-ar exista mijloc mai bun de a ignora virulența gândirii nietzscheene. Se impune, dimpotrivă, să *acuzăm* „naivitatea" unei străpungeri care nu poate să schițeze o ieșire în afara metafizicii, care nu poate să *critice* radical metafizica decât utilizând într-un anumit fel, într-un anumit tip sau într-un anumit stil de *text*, niște propoziții care, citite în interiorul corpusului filosofic, adică, după Nietzsche, prost citite sau necitite, au fost întotdeauna și vor fi întotdeauna niște „naivități", niște semne incoerente de apartenență absolută. Și poate că nici nu trebuie să-l sustragem pe Nietzsche lecturii heideggeriene, ci, dimpotrivă, să i-l livrăm în totalitate acesteia, subscriind fără nicio rezervă la această interpretare; într-un *anumit fel* și până în punctul în care conținutul discursului nietzschean, pierzându-se aproape în totalitate pentru problematica ființei, forma sa își regăsește stranietatea absolută, până în punctul în care, în sfârșit, textul său cheamă un alt tip de lectură, mai fidelă tipului său de scriitură: Nietzsche a *scris ce* a scris. El a scris că scrierea – în primul rând, a sa proprie – nu este originar aservită logosului și adevărului. Și că această aservire a *devenit* de-a lungul unei epoci al cărei sens va trebui, tocmai, să fie deconstruit. Or, pe această direcție (dar numai pe această direcție, căci altfel citită, demolarea nietzscheană rămâne dogmatică și, ca toate răsturnările, prizonieră a edificiului metafizic pe care pretinde că îl dărâmă. Din acest punct de vedere și în această *ordine de lectură*, demonstrațiile lui Heidegger și cele ale lui Fink sunt de necombătut), gândirea heideggeriană n-ar zdruncina, ci, dimpotrivă, ar reinstitui instanța logosului și a adevărului ființei înțeles ca „primum signatum": semnificat într-un anumit sens „transcendental" (așa cum se spunea în Evul Mediu că transcendentalul – *ens, unum, verum, bonum* – era „primum cognitum"), care este implicat de către toate categoriile și de către toate semnificațiile determinate, de către oricare lexic și de către oricare sintaxă, deci de către oricare semnificant lingvistic, neconfundându-se pur și simplu cu niciunul dintre ele, lăsându-se pre-înțeles prin intermediul fiecăruia dintre ele, rămânând ireductibil la toate determinările epocale pe care le face, cu toate acestea, posibile, deschizând, în felul acesta, istoria logosului și neexistând, el însuși, decât prin logos: altfel spus, *nefiind nimic* înaintea logosului și în afara lui. Logosul Ființei, „Gândirea care ascultă de Glasul Ființei[10]", este cea dintâi și cea de pe urmă resursă a semnului, a diferenței dintre *signans* și *signatum*. Trebuie să existe un semnificat transcendental pentru ca diferența dintre semnificat și semnificant să fie, într-un fel sau altul, absolută și ireductibilă. Nu este deloc o întâmplare dacă gândirea asupra ființei, ca gândire asupra

„semnificant" n-ar mai avea niciun semnificat posibil. Gândirea care se anunță prin această formulare imposibilă, nereușind să se instaleze în interiorul ei, trebuie, deci, să se exprime altfel: și ea nu va putea, fără îndoială, s-o facă decât suspectând însăși ideea de semn, de „semn-a-ceva", care va rămâne întotdeauna atașată tocmai de ceea ce se află pus, aici, sub semnul întrebării. Deci, la limită, distrugând însăși întreaga conceptualitate care se află ordonată, aici, în jurul conceptului de semn (semnificant și semnificat, expresie și conținut etc.).

[10] Postfața la *Was ist Metaphysik*, p. 46. Instanța vocii domină și analiza lui *Gewissen* din *Sein und Zeit* (p. 267 sq.).

acestui semnificat transcendental, se manifestă cu predilecție și prin excelență în voce: adică într-o limbă formată din cuvinte. Vocea *se aude* și *se înțelege* [*s'entend*] – și aceasta este, fără îndoială, ceea ce se cheamă conștiință – cel mai aproape de sine, ca o ștergere [*effacement*] absolută a semnificantului: autoafectare pură care are, obligatoriu, forma timpului și care nu împrumută, din afara ei înseși, din lume sau din „realitate", niciun semnificant accesoriu, nicio substanță de expresie străină propriei ei spontaneități. Este experiența unică a semnificatului care se produce în mod spontan, dinăuntrul sinelui, și, totuși, în calitatea ei de concept semnificat, în elementul idealității sau al universalității. Caracterul non-mundan al acestei substanțe de expresie este constitutiv pentru această idealitate. Această experiență a ștergerii [*effacement*] semnificantului în voce nu este o iluzie oarecare – dat fiind că este condiția însăși ideii de adevăr –, ci vom arăta ceva mai departe în ce fel se amăgește ea pe sine. Această amăgire este însăși istoria adevărului, și ea nu poate fi spulberată atât de rapid. În țarcul [*clôture*] acestei experiențe, cuvântul este trăit ca unitatea elementară și indecompozabilă dintre semnificat și voce, dintre concept și o substanță de expresie transparentă. Această experiență ar fi considerată, în cea mai deplină puritate a ei – și, totodată, în însăși condiția ei de posibilitate –, ca însăși experiența „ființei". Cuvântul „ființă", sau, oricum, cuvintele care desemnează în diferitele limbi sensul ființei, ar fi, alături de altele câteva, un „cuvânt originar" (*Urwort*[11]), cuvântul transcendental care le asigură tuturor celorlalte cuvinte posibilitatea de a fi-cuvânt, posibilitatea ființării-cuvânt [*l'être-mot*]. El ar fi pre-cuprins și pre-înțeles [*pré-compris*] în orice limbaj ca atare, și – este însuși începutul lui *Sein und Zeit* – doar această pre-înțelegere ar permite să se deschidă problema sensului și a ființei în general, mai presus de orice ontologie regională și de întreaga metafizică: întrebare care atacă, declanșează [*entame*][VI] filosofia (în *Sofistul*, de pildă) și care se lasă acoperită de ea, întrebare pe care Heidegger o repetă, supunându-i întreaga istorie a metafizicii. Fără îndoială, însă, că sensul ființei nu este cuvântul „ființă", „a fi", și nici conceptul de ființă, Heidegger reamintește neîncetat acest lucru. Dar cum acest sens nu este nimic în afara limbajului și, mai ales, a limbajului format din cuvinte, el se află legat, dacă nu de un cuvânt sau de altul, de un sistem sau de altul de limbi (*concesso non dato*), cel puțin de posibilitatea, în general, a cuvântului. Și de ireductibila lui simplitate. Am putea, prin urmare, să considerăm că nu mai rămâne decât să decidem între două posibilități. 1° O lingvistică modernă, altfel spus o știință a semnificației care sparge unitatea cuvântului și care se rupe de pretinsa lui ireductibilitate, mai are ea, oare, de-a face cu „limbajul"? Heidegger s-ar îndoi, probabil, profund de acest lucru. 2° Invers, nu cumva tot ceea ce noi medităm atât de profund sub titulatura de gândire sau de întrebare cu privire la ființă se află închis într-o veche lingvistică a cuvântului pe care noi am practica-o, aici, fără să ne dăm seama? Fără să ne dăm seama, deoarece o astfel de lingvistică, fie ea spontană sau sistematică, a trebuit să împărtășească întotdeauna presupozițiile metafizicii. Amândouă evoluează pe același sol.

Se înțelege de la sine că alternativa nu poate să fie atât de simplă.

Pe de o parte, într-adevăr, chiar dacă lingvistica modernă rămâne în totalitate închisă într-o conceptualitate clasică, chiar dacă ea, în particular, se slujește naiv de cuvântul *a fi/ființă* și de tot ceea ce presupune acest cuvânt, ceea ce în această lingvistică deconstruiește

---

[11] Cf. *Das Wesen der Sprache*, și *Das Wort*, în *Unterwegs zur Sprache* (1959).

[VI] Pentru mai multe amănunte asupra acestui termen și asupra traducerii lui, vezi „Note de traducere (Glosar)".

unitatea cuvântului în general nu mai poate fi circumscris, după modelului întrebărilor heideggeriene, așa cum funcționează el cu putere încă din primele pagini ale lui *Sein und Zeit*, sub forma unei științe ontice sau a unei ontologii regionale. În măsura în care întrebarea cu privire la ființă este legată în mod indisolubil, fără a se reduce la ea, de pre-înțelegerea *cuvântului ființă*, lingvistica care lucrează la deconstruirea unității constituite a acestui cuvânt nu mai trebuie să aștepte, în fapt sau de drept, ca întrebarea cu privire la ființă să fie pusă pentru a-și defini propriul ei câmp și ordinea propriei ei dependențe.

Nu numai câmpul său nu mai este unul pur și simplu ontic, dar nici limitele ontologiei care i-ar corespunde nu mai au nimic regional. Iar ceea ce spunem, aici, cu privire la lingvistică sau, cel puțin, cu privire la o anumită lucrare care se poate face în ea și prin intermediul ei, nu se poate spune, cumva, și despre oricare cercetare *în măsura strictă în care* ea ar ajunge să deconstituie conceptele-cuvinte fondatoare ale ontologiei, în mod privilegiat pe acela de ființă? În afara lingvisticii, în cercetarea psihanalitică pare a avea, astăzi, această străpungere cele mai mari șanse de a se extinde.

În spațiul riguros definit al acestei străpungeri, aceste „științe" nu mai sunt *dominate* de întrebările specifice unei fenomenologii transcendentale ori unei ontologii fundamentale. Vom spune, poate, atunci, urmând ordinea întrebărilor inaugurate de *Sein und Zeit*, și radicalizând întrebările fenomenologiei husserliene, că această străpungere nu mai aparține științei înseși, că ceea ce pare a se produce, astfel, într-un câmp ontic sau într-o ontologie regională nu le mai aparține de drept acestora, și regăsește, deja, însăși întrebarea privitoare la ființă.

Căci, pe de altă parte, tocmai *întrebarea* privitoare la ființă este cea pe care Heidegger o adresează metafizicii. Și, odată cu ea, și pe aceea privitoare la adevăr, la sens și la logos. Meditarea neîncetată asupra acestei întrebări nu reface niște garanții. Ea le dislocă, din contră, în însăși profunzimea lor, ceea ce este mult mai dificil, dat fiind că este vorba despre însuși sensul ființei, decât ni se pare adesea. Interogând prealabilul oricărei determinări a ființei, zdruncinând garanțiile de sine ale onto-teologiei, o astfel de meditație contribuie, la fel de mult ca și lingvistica de cea mai strictă actualitate, la dislocarea unității de sens a ființei, altfel spus, în ultimă instanță, a înseși unității cuvântului.

Tocmai de aceea, după ce va fi evocat „glasul ființei", Heidegger ține să reamintească că acesta este tăcut, mut, insonor, fără cuvânt, originarmente *a-fon* (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...*). Glasul izvoarelor nu se aude. Ruptură, deci, între sensul originar al ființei și cuvânt, între sens și voce, între „glasul ființei" și *„phonè"*, între „chemarea ființei" și sunetul articulat; o astfel de ruptură, care confirmă o metaforă fundamentală și, în același timp, o suspectează acuzând tocmai decalajul metaforic, traduce cât se poate de bine ambiguitatea poziției heideggeriene din punctul de vedere al metafizicii prezenței și al logocentrismului. Ea se află deopotrivă cuprinsă în ea și o transgresează. Dar este cu neputință s-o disociezi. Însăși mișcarea transgresiunii o reține, uneori, dincoace de limită. Spre deosebirea de ceea ce-am sugerat ceva mai sus, s-ar cuveni să reamintim faptul că, pentru Heidegger, sensul ființei nu este niciodată pur și simplu și în mod strict un „semnificat". Nu este o întâmplare dacă acest termen nici nu este, de altfel, utilizat: acest lucru vrea să însemne că ființa scapă mișcării semnului, propoziție care poate fi înțeleasă atât ca o repetare a tradiției clasice, cât și ca o neîncredere față de o teorie metafizică sau tehnică a semnificației. Pe de o parte, sensul ființei nu este, literal vorbind, nici „prim", nici „fundamental", nici „transcendental", indiferent dacă îl înțelegem

în sens scolastic, kantian sau husserlian. Degajarea ființei ca fiind ceea ce „transcende" categoriile fiindului, deschiderea ontologiei fundamentale nu sunt decât niște momente necesare, dar provizorii. Încă din *Introducere în metafizică*, Heidegger renunță la proiectul și la cuvântul „ontologie"[12]. Ascunderea necesară, originară și ireductibilă a sensului ființei, ocultarea lui în însăși apariția prezenței, această retragere fără de care nici măcar nu ar putea să existe o istorie a ființei care să fie de la un capăt la altul *istorie* și istorie a *ființei*, insistența lui Heidegger de a marca faptul că ființa nu se produce ca istorie decât prin logos și că ea nu este nimic în afara acestuia, diferența dintre ființă și fiind, toate acestea indică foarte clar că, în mod fundamental, nimic nu scapă mișcării semnificantului și că, în ultimă instanță, diferența dintre semnificat și semnificant nu înseamnă, *nu este nimic*. Această propunere de transgresiune, dacă nu este cuprinsă într-un discurs prevenitor, riscă să formuleze regresiunea însăși. Trebuie, așadar, să *trecem prin* întrebarea cu privire la ființă, așa cum este ea pusă de către Heidegger, și numai de către el, onto-teologie*i* și dincolo de onto-teologie, pentru a putea să accedem la conceperea riguroasă a acestei stranii non-diferențe și pentru a putea să o determinăm corect. Că „ființa", așa cum este ea fixată în formele ei sintactice și lexicologice generale înăuntrul ariei lingvistice și al filosofiei occidentale, nu este un semnificat prim și absolut ireductibil, că ea continuă să rămână înrădăcinată într-un sistem de limbi și într-o „semnificanță" istorică determinată, chiar dacă privilegiată, în mod ciudat, ca virtute de dezvăluire și de ascundere, Heidegger o reamintește uneori: mai cu seamă atunci când ne invită să meditățm asupra „privilegiului" deținut de „persoana a treia singular a indicativului prezent" și de „infinitiv". Metafizica occidentală, ca limitare a sensului ființei în câmpul prezenței, se produce sub forma dominației unei forme lingvistice[13]. A interoga originea acestei dominații nu înseamnă a ipostazia un semnificat transcendental, ci la a ne pune întrebări cu privire la ceea ce constituie propria noastră istorie și în legătură cu ceea ce a produs transcendentalitatea însăși. Heidegger mai reamintește acest fapt și atunci când, în *Zur Seinsfrage*, și din același motiv, el nu lasă să se citească cuvântul „ființă" decât sub o cruce (*kreuzweise Durchstreichung*). Această cruce nu este, totuși, un „semn pur și simplu negativ" (p. 31). Această anulare [*rature*][VII] este ultimul mod de a scrie al unei epoci. Sub liniile ei [*s'efface*],

[12] Tr. fr. G. Kahn, p. 50 [trad. rom., *op. cit.*, pp. 61-62; *n. t.*].

[13] *Introducere în metafizică* (1935) [trad. rom., *op. cit.*, pp. 127-128; între [croșete] am indicat, acolo unde mi s-a părut necesar, variante ale traducerii franceze; *n. t.*]: „Acestea toate trimit în direcția acelui lucru de care ne-am izbit când am caracterizat pentru prima oară experiența ființei și interpretarea ei la greci. Odată precizat înțelesul obișnuit al infinitivului, se poate afirma că «a fi» își află sensul pornind de la caracterul unitar și determinat al orizontului care[-i] călăuzește înțelegerea. Altfel spus: înțelegem substantivul verbal «fire» («ființă») pornind de la infinitiv, care, la rândul său, rămâne legat de «este» și de multiplicitatea amintită a sensurilor sale. Forma verbală precis determinată și particulară «este» – *persoana a treia a singularului la indicativ prezent* – are aici o preeminență. Noi nu înțelegem ființa prin raport cu «tu ești», «voi sunteți», «eu sunt» sau «ei ar fi», care, toate deopotrivă și în aceeași măsură, reprezintă, ca și «este», flexiuni verbale ale «firii». «Firea» (ființa) ne apare ca infinitiv al lui «este». Și invers, aproape fără să vrem, ca și cum altminteri n-ar fi cu putință, lămurim infinitivul «a fi» pornind de la «este». Așadar, «ființa» are acea semnificație indicată, ce amintește de felul în care înțelegeau grecii esența [„estanța"] ființei, așadar o determinație, care nu s-a iscat [nu ne-a căzut] de cine știe unde, ci care, dimpotrivă, stăpânește de multă vreme *Dasein*-ul nostru de ordinul Istoriei [proventual]. Dintr-o dată cercetarea noastră, care are în vedere semnificația cuvântului «ființă» în determinarea ei proprie, devine în mod explicit [și expres] ceea ce este ea cu adevărat, adică o meditație privitoare la obârșia *Istoriei noastre ascunse* [la originea pro-venienței noastre latente]". Întreaga analiză care se încheie astfel ar trebui, firește, citată.

[VII] Vezi „Note de traducere (Glosar)".

rămânând vizibilă, prezența unui semnificat transcendental. Acesta se șterge rămânând lizibil, se distruge lăsând să se vadă însăși ideea de semn. În măsura în care de-limitează onto-teologia, metafizica prezenței și logocentrismul, acest ultim mod de a scrie, această scriere ultimă este, în același timp, și prima.

A ajunge să recunoști, nu dincoace, ci la orizontul drumurilor heideggeriene, și încă în interiorul lor, că sensul ființei nu este un semnificat transcendental sau trans-epocal (chiar și întotdeauna ascuns în epocă), ci, deja, într-un sens propriu-zis *nemaiauzit* [*inouï*], o urmă semnificantă determinată, înseamnă a afirma că, în conceptul decisiv de diferență ontico-ontologică, *nu trebuie să gândim totul printr-o singură mișcare*: fiindul și ființa, onticul și ontologicul, „ontico-ontologicul" ar fi, într-un stil original, *derivate* din punctul de vedere al diferenței; și în raport cu ceea ce, puțin mai jos, vom numi *diferare* [*différance*[VIII]], concept economic desemnând producerea diferării [*du différer*], în dublul sens al acestui cuvânt. Diferența-ontico-ontologică și întemeierea lui (Grund) în „transcendența Dasein-ului" (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16) nu vor fi fiind absolut originare. „Diferarea" ar fi, într-un cuvânt, mai „originară", dar noi n-am mai putea s-o numim nici „origine", nici „fundament", aceste noțiuni aparținând în mod esențial istoriei onto-teologiei, adică tocmai sistemului care funcționează ca ștergere [*effacement*] a diferenței. Aceasta nu poate fi gândită,-totuși, cât mai aproape de ea însăși, decât cu o condiție: aceea de a începe prin a o determina ca diferență ontico-ontologică mai înainte de a bifa [*biffer*] această determinare. Necesitatea trecerii prin determinarea bifată [*biffée*], necesitatea acestui *tur de scriere*[IX] este ireductibilă. Gândire discretă și anevoioasă care, prin nenumărate medieri nevăzute, ar trebui să susțină întreaga povară a întrebării noastre, a unei întrebări pe care o numim, tot provizoriu, *istorială*. Tocmai grație ei vom putea să încercăm, ceva mai târziu, să determinăm comunicarea dintre diferare și scriere.

Ezitarea acestor gândiri (în cazul de față, cea a lui Nietzsche și cea a lui Heidegger) nu este o „incoerență": ci o cutremurare caracteristică tuturor tentativelor posthegeliene și acestei treceri de la o epocă la alta. Mișcările de deconstrucție nu solicită structurile din afară. Ele nu sunt posibile și eficiente, nu-și ajustează loviturile decât locuind în interiorul acestor structuri. Locuindu-le *într-un anumit fel*, căci locuim întotdeauna și mai cu seamă atunci când nu ne îndoim de acest lucru. Operând obligatoriu dinăuntru, împrumutând de la vechea structură toate resursele strategice și economice ale subversiunii sale, împrumutându-le în mod structural de la ea, adică neputând să izoleze elemente sau atomi ale acesteia, întreprinderea de deconstrucție este întotdeauna, într-un anumit fel, declanșată și se lasă întotdeauna, într-un anumit fel, declanșată și susținută de propriul ei travaliu[X]. Este ceea ce nu va putea să nu semnaleze, cu amabilitate, cel care a început aceeași lucrare într-un alt punct al aceleiași locuințe. Nu există exercițiu mai răspândit astăzi, și ar trebui să putem să-i formalizăm regulile.

Hegel, deja, se afla prins în acest joc. *Pe de o parte*, el a *rezumat*, fără îndoială, totalitatea filosofiei logosului. A determinat ontologia ca logică absolută; a adunat laolaltă toate

---

[VIII] Pentru mai multe amănunte asupra acestui termen-concept esențial pentru filosofia lui Derrida și asupra traducerii lui, vezi „Note de traducere (Glosar)".

[IX] În original, *tour d'écriture*: tur de forță, artificiu scriptural, ocol.

[X] Pentru o mai bună înțelegere, am preferat să traduc explicit-extensiv, printr-o repetiție („întreprinderea de deconstrucție este întotdeauna, într-un anumit fel, *declanșată* și se lasă întotdeauna, într-un anumit fel, *purtată*...") un singur cuvânt din textul original: *emportée*.

delimitările ființei ca prezență; a atribuit prezenței eschatologia parousiei, a proximității la sine a subiectivității infinite. Și, din aceleași motive, a trebuit să umilească, să descalifice și să subordoneze scrierea. Atunci când critică caracteristica leibniziană, formalismul înțelegerii și simbolismul matematic, el face același gest: acela de a denunța ființa(rea)-afară-din-sine [*l'être-hors-de-soi*] a logosului în cazul abstracțiunii sensibile sau intelectuale. Scrierea este tocmai această uitare de sine, această uitare a sinelui, această exteriorizare, opusul memoriei interiorizante, al acelui *Erinnerung* care deschide istoria spiritului. Este exact ceea ce spunea și *Phaidros*: scrierea este în același timp o mnemotehnică și capacitate de uitare. În mod evident, critica hegeliană a scrierii se oprește înaintea alfabetului. Ca scriere fonetică, alfabetul este, în același timp, mai servil, mai demn de dispreț, mai secundar („limba alfabetică semnifică sunete care sunt ele însele semne. Ea constă, prin urmare, în niște semne ale unor semne" [„aus Zeichen der Zeichen"], *Enciclopedia științelor filosofice*, § 459[XI]), dar el este, în același timp, și cea mai bună scriere, „scriitura" spiritului: dispariția, ștergerea ei în fața vocii, ceea ce, în ea, respectă interioritatea ideală a semnificanților fonici, toate cele prin care ea sublimează spațiul și vederea, toate acestea fac din ea însăși „scriitura" istoriei, adică aceea a spiritului infinit raportându-se la el însuși în propriul său discurs și în propria sa cultură:

> „Urmează (...) că faptul de a învăța să citești și să scrii o limbă alfabetică trebuie socotit un mijloc infinit de cultură (*unendliches Bildungsmittel*), neîndeajuns de prețuit; căci el conduce spiritul de la concretul sensibil, la atenția față de ce este mai formal – cuvântul sonor și elementele lui abstracte – și face un pas esențial pentru a consolida în subiect terenul interiorității și de a-l purifica".

În acest sens, ea este o *Aufhebung* a tuturor celorlalte „scriituri", a tuturor celorlalte moduri de scriere, mai cu seamă a scrierii hieroglifice și a caracteristicii leibniziene, care fuseseră criticate anterior printr-un singur și același gest. (*Aufhebung* este, într-un mod mai mult sau mai puțin implicit, conceptul dominant al aproape tuturor istoriilor scrierii, până azi. Ea este însuși Conceptul istoriei și al teleologiei.) Și, într-adevăr, Hegel continuă:

> „Deprinderea odată dobândită înlătură mai târziu, de asemenea, caracteristica scrierii alfabetice de a ne înfățișa, în interesul văzului, ca un drum ocolit (*Umweg*) către reprezentări, prin intermediul auzului, și transformă această scriere, pentru noi, în scriere hieroglifică; – astfel încât, întrebuințând-o, noi nu trebuie să avem în fața noastră, în conștiință, mijlocirea sunetelor".

Numai cu această condiție ia, atunci, Hegel pe cont propriu elogiul leibnizian al scrierii nonalfabetice. Aceasta poate fi practicată de către surzi și de către muți, spunea Leibniz. Hegel:

> „Pe lângă că, în această abilitate care transformă scrierea alfabetică în hieroglife, capacitatea de abstracție câștigată prin acea primă exercitare *persistă* [subl. J.D.; *n. a.*], citirea hieroglifică este, pentru sine însăși, o citire surdă și o scriere mută (*ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben*). Ceea ce ține de auz, adică temporalul, și ceea ce ține de vedere, adică

[XI] Traducere (aici, ușor modificată) de Constantin Floru, București, Editura Humanitas, 1996, p. 259 sq.

> spațiul, are, e drept, fiecare propria sa bază, la început una deopotrivă de valabilă ca cealaltă; în scrierea alfabetică însă, nu avem decât o singură bază, și anume raportul just este acela că limba vizibilă stă față de cea sonoră doar în raportul de semn; inteligența se exteriorizează nemijlocit și necondiționat, prin vorbire" (*ibid.*).

Ceea ce trădează scrierea însăși, în momentul ei nonfonetic, este viața. Ea amenință simultan respirația, spiritul, istoria ca raportare la sine a spiritului. Este sfârșitul, finitudinea, paralizarea acesteia. Tăind respirația, sterilizând și imobilizând creația spirituală prin repetiția caracteristică literei, prin comentariu sau prin *exegeză*, izolată într-un mediu restrâns, rezervată unei minorități, ea este însuși principiul morții și al diferenței din devenirea ființei. Este față de vorbire ceea ce este China față de Europa:

> „Numai pentru exegetismul[14] structurii spiritului chinez este potrivită limba scrisă hieroglifică a acestui popor; acest fel de limbă scrisă nu poate fi de altfel împărtășit decât de partea redusă a unui popor care se menține în posesia exclusivă a culturii spirituale"... „O limbă scrisă hieroglifică ar cere o filosofie tot atât de exegetică cum este cultura chinezilor în genere" (*ibid.*).

Dacă momentul nonfonetic amenință istoria și viața spiritului înțeleasă ca prezență la sine în respirație este pentru că el amenință substanțialitatea însăși, adică cealaltă denumire metafizică a prezenței, a *ousiei*. În primul rând, sub forma substantivului. Scrierea nonfonetică distruge numele. Numele și cuvântul, aceste unități ale respirației și ale conceptului, se șterg [*s'effacent*], dispar în scrierea pură. În această privință, Leibniz este la fel de neliniștitor ca și chineza în Europa:

> „Împrejurarea aceasta a desemnării analitice a reprezentărilor în scrierea hieroglifică, care a ademenit pe Leibniz, făcându-l să socotească această scriere mai perfectă decât cea alfabetică, intră deopotrivă în contradicție cu nevoia de bază a limbii, cu numele..."„... Fiece divergență (*Abweichung*) în analiză ar atrage după sine o altă alcătuire a numelui scris".

Orizontul cunoașterii absolute este ștergerea [*l'effacement*], dispariția scrierii în logos, resorbția urmei în parousie, reapropierea diferenței, împlinirea a ceea ce, în alt loc[15], am numit *metafizica propriului*.

Și totuși, tot ceea ce Hegel a gândit în interiorul acestui orizont, altfel spus totul, mai puțin eschatologia, poate fi recitit ca o meditație asupra scrierii. Hegel este *și* gânditorul diferenței ireductibile. El a reabilitat gândirea ca *memorie producătoare* de semne. Și a reintrodus, așa cum vom încerca să arătăm în altă parte, necesitatea esențială a urmei scrise într-un discurs filosofic – adică socratic – care crezuse întotdeauna că se poate lipsi de așa ceva: ultimul gânditor al cărții și primul gânditor al scrierii.

---

[14] *Dem Statarischen*, cuvânt din germana veche pe care până acum fuseserăm înclinați a-l traduce prin „nemișcat", „static" (cf. Gibelin, pp. 255-257).

[15] „Cuvântul suflat" (traducere de Bogdan Ghiu), in *Scriitura și diferența* (Paris, Seuil, 1967) [București, Editură Univers, 1998].

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL II —

Lingvistică și gramatologie

„Scrierea nu este decât reprezentarea vorbirii; este ciudat că se arată mai multă grijă pentru a se determina imaginea decât pentru a se determina obiectul."

J.-J. Rousseau, *Fragment inedit dintr-un eseu despre limbi*

Conceptul de scriere ar trebui să definească câmpul unei științe. Dar poate fi el fixat de către savanți în afara tuturor pre-determinărilor istorico-metafizice pe care, foarte pe scurt, tocmai le-am reperat? Ce poate să însemne, în primul rând, o știință a scrierii, dacă știm foarte bine:

1 — că însăși ideea de știință a luat naștere într-o anumită epocă a scrierii;

2 — că ea a fost concepută și formulată, ca sarcină, ca idee, ca proiect, într-un limbaj care implică un anumit tip de raporturi determinate – din punct de vedere structural și din punct de vedere axiologic – între vorbire și scriere;

3 — că, în această măsură, ea a fost legată, mai întâi, de conceptul și de peripețiile scrierii fonetice, valorizată ca însuși *telos*-ul oricărei scrieri, pe când ceea ce a constituit în mod constant modelul exemplar al științificității – matematica – n-a încetat să se îndepărteze de ea;

4 — că ideea, mai restrânsă, a unei *științe generale a scrierii* s-a născut, din niște motive deloc întâmplătoare, într-o anumită epocă a istoriei lumii (situată în jurul secolului al XVIII-lea) și în interiorul unui anumit sistem determinat al raporturilor dintre vorbirea „vie" și în-scrierea ei;

5 — că scrierea nu este doar un mijloc auxiliar aflat în serviciul științei – și, eventual, obiectul acesteia –, ci, mai presus de orice, așa cum a reamintit mai ales Husserl, în *Originea geometriei*, însăși condiția de posibilitate a obiectelor ideale și, deci, a înseși obiectivității științifice. Mai înainte de a-i putea fi obiect, scrierea este însăși condiția de posibilitate a oricărei *epistémè*;

6 — că istoricitatea însăși este legată de posibilitatea scrierii: de posibilitatea scrierii în general, dincolo de toate acele forme particulare de scriere în numele cărora s-a vorbit, atât de mult timp, de popoare fără scriere și fără istorie. Mai înainte de a deveni obiectul unei istorii – al unei științe istorice –, scrierea deschide însuși câmpul istoriei – al devenirii istorice. Iar aceasta (*Historie*, i s-a spus în germană) o presupune pe cealaltă (*Geschichte*).

Știința scrierii ar trebui, prin urmare, să meargă să-și caute obiectul la rădăcina științificității înseși. Istoria scrierii ar trebui să se întoarcă spre originea istoricității înseși.

Știință, deci, a însești posibilității științei? Știință a științei, care n-ar mai avea forma *logicii*, ci pe cea a *gramaticii*? Istorie a posibilității istoriei care n-ar mai fi o arheologie, o filosofie a istoriei sau o istorie a filosofiei?

Științele *pozitive* și clasice ale scrierii nu pot decât să reprime acest tip de întrebări. Până la un anumit punct, această reprimare se dovedește chiar necesară pentru progresul cercetării pozitive. Pe lângă că ar continua să se afle, încă, prinsă în logica filosofantă, întrebarea onto-fenomenologică privitoare la esența, adică la însăși originea scrierii, n-ar putea, ea singură, decât să paralizeze sau să sterilizeze cercetarea istorică și tipologică a *faptelor*.

Tocmai de aceea, intenția noastră nici nu este, aici, aceea de a pune această problemă prejudicială, această seacă, necesară și, printr-un anumit mod de facilitate, facilă problemă de drept în balanță cu puterea și cu eficacitatea cercetărilor pozitive la care ne este dat să asistăm azi. Niciodată geneza și sistemul scrierilor nu a prilejuit explorări atât de profunde, de extinse și de sigure de ele însele. Este, deci, cu atât mai puțin vorba de a pune întrebarea în balanță cu greutatea descoperirilor, cu cât întrebările ca atare sunt imponderabile. Iar dacă cea de față nu este așa întru totul este, poate, și pentru că refularea ei are niște consecințe efective în însuși conținutul cercetărilor care, în cazul de față și într-un mod privilegiat, se ordonează întotdeauna în jurul unor probleme legate de definiție și de începuturi.

Mai puțin decât oricine altcineva, gramatologul nu poate evita să-și pună întrebări cu privire la esența obiectului său sub forma unei întrebări cu privire la origini: „Ce este scrierea?" vrea să însemne: „Unde și când începe scrierea?". În general, răspunsurile la această întrebare vin foarte repede. Ele circulă prin niște concepte foarte puțin criticate și se mișcă în niște evidențe care par a fi dintotdeauna de la sine înțelese. În jurul acestor răspunsuri se ordonează, de fiecare dată, o tipologie și o punere în perspectivă a devenirii tipurilor de scriere. Toate lucrările care se ocupă cu istoria scrierii sunt compuse după același tipar: o clasificare de tip filosofic și teleologic epuizează problemele critice în câteva pagini, după care se trece la expunerea faptelor. Contrast, așadar, între fragilitatea teoretică a reconstrucțiilor și bogăția istorică, arheologică, etnologică, filologică a informației.

Originea scrierii și originea limbajului, cele două întrebări se lasă greu separate. Or, gramatologii, care sunt, în general, prin formație, istorici, epigrafiști, arheologi, își leagă foarte rar cercetările de știința modernă a limbajului. Iar faptul acesta este cu atât mai surprinzător cu cât, dintre toate „științele umane", lingvistica este cea a cărei științificitate este dată ca exemplu cu o unanimitate grăbită și insistentă.

Poate, așadar, gramatologia să aștepte de drept din partea lingvisticii un ajutor esențial pe care nu l-a căutat aproape niciodată în fapt? Nu surprindem oare, dimpotrivă, aflată cu eficacitate la lucru în însăși mișcarea prin care lingvistica s-a instituit ca știință, o presupoziție metafizică în ceea ce privește raporturile dintre vorbire și scriere? Iar dacă s-ar înlătura această presupoziție, nu s-ar da peste cap însuși peisajul în care s-a instalat, idilic, știința limbajului? Atât în bine, cât și în rău? Acesta este al doilea tip de întrebare pe care am vrea să-l schițăm acum. Pentru a-l preciza, preferăm să ne apropiem, ca de un exemplu privilegiat, de proiectul și de textele lui Ferdinand de Saussure. Că particularitatea exemplului nu afectează [*n'entame pas*] generalitatea proiectului nostru, vom încerca, ici și colo, să facem mai mult decât doar să presupunem.

Lingvistica își propune, așadar, să fie știința limbajului. Să lăsăm, deocamdată, deoparte toate deciziile implicite care au condus la stabilirea unui atare proiect și toate întrebările pe care fecunditatea acestei științe le lasă în adormire cu privire la însăși originea sa. Să investigăm mai întâi, pur și simplu, din punctul de vedere care ne interesează aici, faptul că științificitatea proprie acestei științe îi este deseori recunoscută acesteia tocmai în virtutea fundamentului său *fonologic*. Fonologia, se afirmă foarte des astăzi, își transmite propria sa științificitate lingvisticii, care ea însăși servește, la rândul ei, drept model epistemologic pentru toate științele despre om. Orientarea deliberat și sistematic fonologică a lingvisticii (Trubețkoi, Jakobson, Martinet) împlinind o intenție care a fost, mai întâi, aceea a lui Saussure, la aceasta ne vom limita și asupra ei vom insista, în mare și cel puțin în mod provizoriu. Ceea ce vom afirma cu privire la ea va fi, oare, valabil, cu atât mai mult, și pentru formele mai accentuate de fonologism? Această problemă va fi cel puțin formulată.

Știința lingvistică determină limbajul – câmpul său de obiectivitate –, în ultimă instanță și în simplitatea ireductibilă a esenței sale, ca fiind unitatea dintre *phonè*, *glossa* și *logos*. Această determinare este anterioară, de drept, tuturor eventualelor diferențieri care au putut să răsară în interiorul sistemelor terminologice ale diferitelor școli (limbă / vorbire; cod / mesaj; schemă / uz; lingvistică / logică; fonologie / fonematică / fonetică / glosematică). Și chiar dacă s-ar dori exilarea sonorității pe latura semnificantului sensibil și contingent (ceea ce ar fi, literal, imposibil, căci niște identități formale decupate într-o masă sensibilă constituie deja niște idealități câtuși de puțin pur sensibile), ar trebui să se admită că unitatea nemijlocită și privilegiată care întemeiază semnificanța și actul de limbaj o constituie unitatea articulată dintre sunet și sens în fonie. Din punctul de vedere al acestei unități, scrierea va fi fiind întotdeauna derivată, survenită ulterior, particulară, exterioară, dublând semnificantul: fonetică. „Semn al unui semn", spuneau Aristotel, Rousseau și Hegel.

Cu toate acestea, intenția care instituie lingvistica generală ca știință rămâne, în această privință, contradictorie. O intenție declarată confirmă, într-adevăr, enunțând ceea ce se înțelege fără discuții, subordonarea gramatologiei, reducerea istorico-metafizică a scrierii la rangul de instrument subordonat unui limbaj plin și originarmente vorbit. Un alt gest însă (să nu spunem o altă intenție, deoarece, aici, ceea ce nu se înțelege fără discuții se face fără a fi enunțat, este scris fără a fi proferat) degajează viitorul unei gramatologii generale față de care lingvistica-fonologică n-ar fi decât o regiune dependentă și circumscrisă. Să urmărim această tensiune dintre gest și intenție așa cum apare ea la Saussure.

În-afara și înăuntrul[1]

Pe de o parte, conform tradiției occidentale care reglementează nu numai în teorie, ci și în practică (*la originea practicii sale*) raporturile dintre vorbire și scriere, Saussure nu-i recunoaște celei din urmă decât o funcție *restrânsă* și *derivată*. Restrânsă pentru că ea nu constituie decât o modalitate între altele a evenimentelor care pot să survină într-un limbaj a cărui esență, așa cum par a ne demonstra faptele, poate întotdeauna să rămână pură de orice relație cu scrierea. „Limba are deci o tradiție orală independentă de scriere"

[1] În original: *Le dehors et le dedans.*

(*Curs de lingvistică generală*, Clg., p. 49[II]). Și derivată pentru că *reprezentativă*: semnificant al semnificantului prim, reprezentare a vocii prezente la sine, a semnificației nemijlocite, naturale și directe a sensului (a semnificatului, a conceptului, a obiectului ideal, sau cum mai vrem să-i spunem). Aristotel se restrângea în jurul modelului scrierii fonetice și al limbajului de cuvinte. Să ne reamintim definiția aristotelică: „ceea ce apare în glas este un semn al celor ce sunt în cuget și ceea ce este în scris, al celor din glas". Saussure: „Limba și scrierea sunt două sisteme de semne distincte; *singura rațiune de a fi* a celui de-al doilea este de a-l *reprezenta* pe primul" (Clg., p. 48; subl. J.D.). Această determinare reprezentativă, pe lângă faptul că, fără îndoială, comunică în mod esențial cu ideea de semn, nu trădează nicio presupoziție psihologică sau metafizică a lui Saussure, ci descrie sau, mai curând, reflectă structura unui anumit tip de scriere: scrierea fonetică, aceea de care ne slujim noi și în elementul căreia *epistémè*, în general (știința și filosofia), și lingvistica, în particular, au putut să se instaureze. De altfel, ar trebui să spunem, mai degrabă, *model* decât *structură*: nu este vorba de un sistem construit și care funcționează perfect, ci de un ideal care dirijează în mod explicit o funcționare care, *de fapt*, nu este niciodată în totalitate fonetică. De fapt, dar și din rațiuni de esență, asupra cărora vom reveni deseori.

Acest *factum* al scrierii fonetice este, ce-i drept, masiv, ordonează întreaga noastră cultură și întreaga noastră știință, și nu constituie, cu siguranță, un fapt oarecare. Cu toate acestea, el nu răspunde niciunei necesități de esență absolute și universale. Or, plecând tocmai de la el definește Saussure proiectul și obiectul lingvisticii generale: „obiectul lingvistic nu este definit prin combinarea cuvântului scris și a cuvântului vorbit; *acesta din urmă constituie prin el însuși obiectul vorbit*" (p. 45; subl. J.D.).

Forma întrebării la care se răspunde în felul acesta predestina răspunsul. Era vorba de a ști ce fel de *cuvânt* face obiectul lingvisticii și care sunt relațiile dintre aceste unități atomice care sunt cuvântul scris și cuvântul vorbit. Or, cuvântul (*vox*) este deja o unitate de sens și de sunet, de concept și de voce, sau, pentru a vorbi ceva mai riguros în limbajul saussurian, de semnificat și de semnificant. De altfel, această ultimă terminologie a fost propusă mai întâi doar în domeniul limbii vorbite, al lingvisticii în sens restrâns, nu al semiologiei („Propunem să păstrăm cuvântul *semn* pentru a desemna ansamblul, și să înlocuim *conceptul* și *imaginea acustică* prin *semnificat* și, respectiv, *semnificant*"; p. 88). *Cuvântul* este, prin urmare, o unitate constituită, un efect al „faptului oarecum misterios că «gândirea-sunet» implică diviziuni" (p. 127). Chiar dacă cuvântul este la rândul lui articulat, chiar dacă el implică la rândul lui alte diviziuni, atât timp cât vom pune problema raporturilor dintre vorbire și scriere având în vedere niște unități indivizibile ale „gândirii-sunet", răspunsul va fi dat de-a gata. Scrierea va fi una „fonetică", ea va fi exteriorul, reprezentarea exterioară a limbajului și a acestei „gândiri-sunet". Ea va fi obligată să opereze plecând de la niște unități de semnificație deja constituite și la formarea cărora nu a jucat niciun rol.

Ni se va obiecta, probabil, că, departe de a o contrazice, scrierea nu a făcut niciodată decât să confirme lingvistica cuvântului. Am părut, într-adevăr, a considera, până acum, că doar fascinația exercitată de unitatea pe care-o numim *cuvânt* împiedicase să i se acorde scrierii considerația pe care aceasta o merita. În felul acesta, părusem a presupune

[II] Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, traducere de Irina Izverna Tarabac, Iași, Editura Polirom, 1998.

că, încetând să mai acorde cuvântului un privilegiu absolut, lingvistica modernă devenea cu atât mai atentă la scriere, încetând, în sfârșit, să se mai uite la ea cu suspiciune. André Martinet ajunge la concluzia opusă. În studiul său despre *Cuvânt*[1], el descrie necesitatea de care ascultă lingvistica actuală atunci când se vede obligată, dacă nu să renunțe peste tot la conceptul de cuvânt, cel puțin să relaxeze întrebuințarea acestuia, asociindu-l cu conceptele unor unități mai mici sau mai mari (moneme sau sintagme). Or, acreditând și consolidând, în interiorul anumitor arii lingvistice, divizarea limbajului în cuvinte, scrierea n-ar fi făcut decât să încurajeze lingvistica clasică în prejudecățile ei. Scrierea ar fi construit sau, măcar, ar fi condensat, astfel, „ecranul cuvântului".

> „Ceea ce un lingvist contemporan poate să spună despre cuvânt ilustrează cum nu se poate mai bine la ce revizuire generală a conceptelor tradiționale a trebuit să procedeze cercetarea funcționalistă și structuralistă a ultimilor treizeci și cinci de ani pentru a conferi o bază științifică observării și descrierii limbilor. Anumite aplicații ale lingvisticii, cum ar fi cercetările cu privire la traducerea mecanică, ar putea, prin accentul pe care îl pun pe forma scrisă a limbajului, să creeze impresia importanței funciare a diviziunilor textului scris, făcându-ne să uităm că trebuie să plecăm întotdeauna de la enunțul oral dacă vrem să înțelegem adevărata natură a limbajului uman. Iată de ce este mai indispensabil ca niciodată să insistăm asupra necesității de a împinge cercetarea dincolo de aparențele imediate și de structurile cele mai familiare cercetătorului. Trăsăturile cu adevărat fundamentale ale limbajului uman apar foarte adesea dincolo de ecranul cuvântului."

Nu putem decât să subscriem la aceste puneri în gardă. Deși se cuvine să remarcăm, totuși, că ele nu cheamă la suspiciune decât în privința unui singur tip de scriere: scrierea fonetică, care se conformează diviziunilor empiric determinate și practicate ale limbii orale obișnuite. Procedeele de traducere mecanică la care se face aluzie se ordonează în același fel după această practică spontană. Dincolo de acest model și de acest concept al scrierii, toată această demonstrație trebuie, din câte se pare, să fie reconsiderată. Căci ea rămâne prinsă în limitarea saussuriană pe care ne străduim să o recunoaștem aici.

Saussure limitează, într-adevăr, la două numărul sistemelor de scriere, definite, ambele, ca sisteme de reprezentare a limbajului oral, indiferent dacă reprezintă *cuvinte*, într-un mod sintetic și global, sau dacă reprezintă, *fonetic*, elemente sonore constitutive ale cuvintelor:

> „Nu există decât două sisteme de scriere: 1° sistemul ideografic, în care cuvântul este reprezentat printr-un semn unic și străin față de sunetele din care se compune cuvântul. Acest semn se referă la ansamblul cuvântului

[1] In *Diogène*, 51, 1965. A. Martinet face aluzie la „curajul" care „ar fi fost necesar" odinioară pentru a „îndrăzni să-ți propui eliminarea termenul de «cuvânt» în cazul în care cercetarea ar fi demonstrat că nu este posibil ca acestui termen să i se dea o definiție universal aplicabilă" (p. 39)... „Semiologia, așa cum lasă să se întrevadă unele studii recente, nu are câtuși de puțin nevoie de cuvânt" (p. 40)... „De multă vreme gramaticienii și lingviștii și-au dat seama că analiza enunțului putea fi continuată dincolo de cuvânt fără ca prin aceasta să se cadă în fonetică, ajungându-se, altfel spus, la anumite segmente ale discursului precum silaba sau fonemul care nu mai au nimic de-a face cu sensul" (41). „Atingem, aici, ceea ce face ca noțiunea de cuvânt să pară atât de suspectă pentru orice lingvist autentic: pentru el nici nu se pune problema de a accepta grafiile tradiționale fără a verifica în prealabil dacă ele reproduc cu fidelitate adevărata structură a limbii pe care se presupune că o notează" (p. 48). În concluzie, A. Martinet propune înlocuirea „în practica lingvistică", a noțiunii de cuvânt cu cea de „sintagmă", „grup de mai multe semne minimale" pe care le vom numi „moneme".

> și, în felul acesta, indirect, la ideea pe care cuvântul o exprimă. Exemplul clasic al acestui sistem este scrierea chineză; 2° sistemul numit, îndeobște, «fonetic», care urmărește să reproducă șirul de sunete care se succedă într-un cuvânt. Scrierile fonetice sunt uneori silabice, alteori alfabetice, adică bazate pe elementele ireductibile ale vorbirii. De altfel, scrierile ideografice devin mixte: anumite ideograme, deturnate de la valoarea lor inițială, sfârșesc prin a reprezenta sunete izolate" (p. 50).

Această limitare este justificată, în fond, în viziunea lui Saussure, de noțiunea de arbitrar al semnului. Scrierea fiind definită ca „un sistem de semne", nu există scriere „simbolică" (în înțeles saussurian), scriere figurativă: nu există *scriere* atâta timp cât grafismul păstrează o relație de figurare naturală și de asemănare oarecare cu ceea ce, atunci, nu mai este *semnificat*, ci reprezentat, desenat etc. Pentru Saussure, conceptul de scriere pictografică sau de scriere naturală ar fi, atunci, unul contradictoriu. Dacă ne gândim la fragilitatea recunoscută, acum, a noțiunilor de pictogramă, ideogramă etc., la incertitudinea granițelor dintre scrierile așa-zis pictografice, ideografice și fonetice, ne dăm seama nu numai de imprudența limitării saussuriene, ci și de necesitatea, pentru lingvistica generală, de a abandona o întreagă familie de concepte moștenite de la metafizică – deseori, prin mijlocirea unei psihologii –, care se grupează în jurul conceptului de arbitrar. Dincolo de opoziția natură/cultură, ele trimit la o opoziție survenită între *physis* și *nomos*, *physis* și *technè*, a cărei funcție ultimă este, poate, aceea de a *deriva* istoricitatea; și, paradoxal, de a nu recunoaște drepturile istoriei, ale producerii, ale instituirii etc. decât sub forma arbitrarului și pe un fond de naturalism. Să lăsăm însă, pentru moment, deschisă această întrebare: poate că gestul care prezidează, de fapt, la instituirea metafizicii se află înscris, în același timp, și în conceptul de istorie și chiar în conceptul de timp.

Saussure mai introduce, în plus, și altă limitare masivă:

> „Vom limita studiul nostru la sistemul fonetic, în special la acela care este folosit astăzi și al cărui prototip este alfabetul grecesc" (p. 50).

Aceste două limitări sunt cu atât mai liniștitoare cu cât pică exact la momentul potrivit pentru a răspunde celei mai legitime dintre exigențe: științificitatea lingvisticii are, într-adevăr, drept condiție un câmp lingvistic care să aibă niște granițe stricte, care să fie un sistem reglementat de o necesitate *internă*, și ca, într-un fel sau altul, structura sa să fie *închisă*. Conceptul reprezentativist al scrierii ușurează lucrurile. Dacă scrierea nu este decât „figurarea" (p. 48) limbii, avem dreptul de a o exclude din interioritatea sistemului (căci ar trebui să credem că există, aici, un *înăuntru* al limbii), tot așa cum și imaginea trebuie să poată fi exclusă, la rândul ei, fără pierderi din sistemul realității. Propunându-și ca temă „reprezentarea limbii prin scriere", Saussure începe, astfel, prin a stipula că scrierea „este în ea însăși străină de sistemul intern" al limbii (p. 48). Extern/intern, imagine/realitate, reprezentare/prezență, aceasta este bătrâna grilă căreia i se încredințează misiunea de a trasa câmpul unei științe. Și al cărei științe! Al unei științe care nu mai poate să corespundă conceptului clasic de *epistémè* deoarece câmpul său prezintă, ca o originalitate a sa – o originalitate pe care o inaugurează –, faptul că deschiderea, în el, a „imaginii" apare ca o condiție a „realității": raport care nu se mai lasă, prin urmare, gândit în funcție de diferența simplă și de exterioritatea fără compromisuri dintre „imagine" și „realitate", dintre „în-afară" și „înăuntru", dintre „aparență" și „esență", cu tot sistemul de opoziții

care decurge, inevitabil, de aici. Platon, care spunea, până la urmă, același lucru cu privire la raporturile dintre scriere, vorbire și ființă (sau idee), avea, cel puțin, despre imagine, despre pictură și despre imitație o teorie mai subtilă, mai critică și mai neliniștită decât cea care guvernează nașterea lingvisticii saussuriene.

Nu este o întâmplare dacă luarea în considerare exclusiv a scrierii fonetice permite să se răspundă exigenței „sistemului intern". Scrierea fonetică are ca principiu funcțional tocmai respectarea și protejarea integrității „sistemului intern" al limbii, chiar dacă nu reușește, de fapt, acest lucru. *Limitarea saussuriană nu răspunde, printr-o fericită comoditate, exigenței științifice a „sistemului intern". Această exigență este constituită ea însăși, ca exigență epistemologică în general, de însăși posibilitatea scrierii fonetice și de exterioritatea „notării" în raport cu logica internă.*

Să nu simplificăm însă: există de asemenea, asupra acestui punct, și o îngrijorare a lui Saussure. Căci dacă n-ar fi așa, de ce ar mai acorda el atâta atenție acestui fenomen extern, acestei figurări exilate, acestui în-afară, acestui dublu? De ce consideră el că „este cu neputință să facem abstracție" de ceva care este considerat, cu toate acestea, ca fiind abstractul însuși în raport cu înăuntrul limbii?

> „Astfel, cu toate că scrierea este în ea însăși străină față de sistemul intern, este cu neputință să facem abstracție de un procedeu prin care limba este figurată în permanență; se impune, prin urmare, să cunoaștem utilitatea, defectele și pericolele scrierii" (p. 48).

Scrierea ar avea, așadar, exterioritatea pe care obișnuim s-o atribuim ustensilelor; unealtă, în plus, imperfectă și tehnică periculoasă, malefică aproape, s-ar spune. Înțelegem, atunci, mai ușor de ce Saussure, în loc să se ocupe de această figurare externă într-un apendice sau în mod marginal, îi dedică un capitol atât de laborios chiar în deschiderea *Cursului*. Pentru că, în loc de a desena, este vorba, mai curând, de a proteja și chiar de a restaura sistemul intern al limbii în puritatea conceptului său împotriva celei mai grave, mai perfide, mai neobosite contaminări care n-a încetat niciun moment să-l amenințe, să-l altereze chiar, de-a lungul a ceea ce Saussure vrea, din toate puterile, să considere ca fiind o istorie externă, o serie de accidente care au afectat limba și care-i survin acesteia *din afară*, în momentul „notării" (p. 49), ca și cum scrierea ar începe și s-ar sfârși cu notația. Răul scrierii vine din afară (ἔξωθεν), spunea deja *Phaidros* (275 a). Contaminarea prin scriere, realitatea sau amenințarea acestei contaminări sunt denunțate de către lingvistul genevez cu niște accente de moralist și de predicator. Iar ceea ce contează, aici, e accentul: este ca și cum, exact în momentul când știința modernă a logosului vrea să-și atingă autonomia și științificitatea, se mai impunea să se facă procesul încă unei erezii. Acest accent începea să se facă auzit atunci când, în momentul legării lui *epistémè* și a *logos*-ului într-o aceeași posibilitate, *Phaidros* denunța scrierea ca pe o intruziune a tehnicii artificioase, ca pe o efracție de o specie cu totul aparte, ca pe o violență arhetipică: irupție a lui *în-afară* în interiorul lui *înăuntru*, afectând [*entamant*] interioritatea sufletului, prezența vie a sufletului la sine în logosul adevărat, asistența pe care vorbirea și-o poartă ei înseși. Aprinzându-se [*s'emportant*] astfel, vehementa argumentație a lui Saussure vizează mai mult decât o eroare teoretică, mai mult decât o greșeală morală: un fel de pângărire și, mai presus de orice, un păcat. Păcatul a fost deseori definit – între alții, de către Malebranche și de către Kant – prin inversarea raporturilor naturale dintre suflet și corp în pasiune.

Saussure acuză, aici, inversarea raporturilor naturale dintre vorbire și scriere. Nu este o simplă analogie: scrierea, litera, înregistrarea sensibilă au fost dintotdeauna considerate de către tradiția occidentală ca fiind corpul și materia exterioară spiritului, suflului, verbului și logosului. Iar problema sufletului și a corpului este, fără doar și poate, derivată din aceea a scrierii, căreia pare – invers – că-i împrumută metaforele.

Scrierea, materie sensibilă și exterioritate artificială: „veșmânt". S-a contestat, uneori, faptul că vorbirea ar fi un veșmânt al gândirii. Husserl, Saussure, Lavelle și-au făcut, în această privință, datoria. Dar s-a îndoit vreodată cineva că scrierea ar fi un veșmânt al vorbirii? Pentru Saussure, ea este, chiar, un veșmânt pervers, deviant, un veșmânt al coruptiei și al deghizării, o mască de sărbătoare care trebuie exorcizată, altfel spus conjurată prin intermediul vorbirii bune [*la bonne parole*]: „scrierea voalează imaginea limbii: ea nu este un veșmânt, ci un travesti" (p. 52). Ciudată „imagine"! Bănuim, deja, că, dacă scrierea este „imagine" și „figurare" exterioară, această „reprezentare" nu este deloc una inocentă. În-afară întreține cu înăuntru o relație care, așa cum se întâmplă întotdeauna, nu este căutși de puțin una de simplă exterioritate. Sensul lui în-afară s-a aflat întotdeauna în interiorul lui înăuntru, prizonier în afara lui în-afară [*hors du dehors*], și reciproc.

O știință a limbajului ar trebui, prin urmare, să regăsească niște raporturi *naturale*, altfel spus simple și originare, între vorbire și scriere, altfel spus între un înăuntru și un în-afară. Ea ar trebui să-și refacă tinerețea absolută și puritatea originară dincoace de o istorie și de o cădere care vor fi pervertit raporturile dintre înăuntru și în-afară. Ar exista, prin urmare, o *natură* a raporturilor dintre semnele lingvistice și semnele grafice, și cel care ține să ne-o reamintească este tocmai teoreticianul arbitrarului semnului. Conform presupozițiilor istorico-metafizice evocate mai sus, ar exista, mai întâi, o legătură *naturală* între sens și simțuri [*du sens aux sens*], și aceasta este tocmai cea care leagă sensul de sunet: „Imaginea grafică se impune, în cele din urmă, în detrimentul sunetului... și raportul firesc este răsturnat" (p. 49). Malebranche explica păcatul originar prin neatenție, prin înclinația spre facilitate și lene, prin acel *nimic* care a fost „distracția" lui Adam, singurul vinovat în fața inocenței cuvântului divin: acesta n-a exercitat nicio forță, niciuna eficace, pentru că *nu* s-a întâmplat *nimic*. Și de această dată este vorba tot de o cedare în fața *facilității*, care, în mod curios, dar ca întotdeauna, este plasată pe latura artificiului tehnic, nu în înclinația mișcării naturale care, astfel, este contrazisă sau deviată:

> „În primul rând, imaginea grafică a cuvintelor ne frapează ca un obiect permanent și solid, mai potrivit decât sunetul pentru a constitui unitatea limbii de-a lungul timpului. Chiar dacă această legătură este *superficială* și creează o unitate *nefirească* [*factice*], ea este mult mai *ușor* [*facile*] de sesizat decât legătura *naturală*, singura adevărată, aceea a sunetului" (p. 49; subl. J.D.).

Faptul că „imaginea grafică a cuvintelor ne frapează ca un obiect permanent și solid, mai potrivit decât sunetul pentru a constitui unitatea limbii de-a lungul timpului" nu este totuși, și aici, tot un fenomen natural? Se întâmplă astfel deoarece, de fapt, o natură rea, „superficială", „nefirească" și „facilă", șterge prin impostură natura cea bună: aceea care leagă sensul de sunet, „gândirea-sunet". Fidelitate față de tradiția care dintotdeauna a făcut ca scrierea să comunice cu violența fatală a instituirii politice. Ar fi, într-adevăr, vorba, la fel ca și pentru Rousseau, de exemplu, de o ruptură față de natură, de o uzurpare

care ar merge mână în mână cu orbirea teoretică față de esența naturală a limbajului, sau, oricum, față de legătura naturală dintre „semnele instituite" ale vocii și „primul limbaj al omului", „strigătul naturii" (al doilea *Discurs* [*Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*]). Saussure: „Dar cuvântul scris se amestecă atât de intim cu cel vorbit, a cărui *imagine* este, încât sfârșește prin a *uzurpa* rolul principal" (p. 48; subl. J.D.). Rousseau: „Scrierea nu este decât reprezentarea vorbirii; *ciudat* este că se dă mai multă atenție pentru determinarea *imaginii* decât a *obiectului*". Saussure: „Când se spune că o literă trebuie pronunțată într-un anume fel, se ia imaginea în locul modelului... Pentru a explica această ciudățenie, adăugăm că, în acest caz, este vorba de o pronunțare excepțională..." (p. 53[2]). Insuportabilă și fascinantă este tocmai această intimitate care amestecă imaginea cu lucrul și grafia cu fonia, până acolo încât, printr-un efect în oglindă, de inversare și de pervertire, vorbirea pare, la rândul ei, un *speculum* al scrierii care „uzurpă astfel rolul principal". Reprezentarea se împletește atât de intim cu ceea ce reprezintă, încât noi vorbim așa cum scriem și gândim ca și cum reprezentatul n-ar fi decât umbra sau imaginea reflectată a reprezentantului. Periculoasă promiscuitate, nefastă complicitate între reflectare și reflectatul care se lasă sedus în mod narcisic. În acest joc al reprezentării, punctul de origine devine insesizabil. Există lucruri, ape și imagini, o trimitere infinită de la unele la altele, dar nu mai există sursă. Nu mai există origine simplă. Căci ceea ce este reflectat se dedublează *în sine însuși*, nu doar ca adăugire [*addition*] la sine a imaginii sale. Reflectarea, imaginea, dublul dedublează ceea ce redublează. Originea speculării devine o diferență. Ceea ce poate să se privească pe sine nu este unul singur, iar legea adăugării originii la reprezentarea ei, a lucrului la imaginea sa este că unu și cu unu face cel puțin trei. Or, uzurparea istorică și bizareria teoretică care instalează imaginea în drepturile realității sunt determinate ca o *uitare* a originii simple. De către Rousseau, dar și pentru Saussure. Deplasarea abia dacă este una anagramatică: „Sfârșim prin a uita că învățăm să vorbim înainte de a învăța să scriem, și raportul firesc este răsturnat" (p. 49). Violență a uitării. Scrierea, mijloc mnemotehnic, suplinind prin adăugire [*suppléant*] memoria bună, memoria spontană, înseamnă uitare, semnifică uitarea. Este tocmai ceea ce spunea Platon în *Phaidros*, comparând scrierea cu vorbirea ca pe *hypomnesis* cu *mnémè*, ca pe un *„aide mémoire"* auxiliar cu memoria vie. Uitare pentru că mediere și ieșire din sine a logosului. Dacă n-ar exista scrierea, acesta ar rămâne în sine. Scrierea este disimularea prezenței naturale, prime și imediate a sensului la suflet în logos. Violența ei îi survine sufletului ca inconștiență. Iată de ce, a deconstrui această tradiție nu va consta în a o răsturna, în a dezvinovăți [*innocenter*] scrierea. Ci, mai curând, în a arăta de ce violența scrierii nu *survine* unui limbaj inocent. Există o violență originară a scrierii pentru că limbajul este,

[2] Să extindem, însă, citatul, pentru a face sensibile tonul și afectul acestor propoziții teoretice. Saussure *se ia* de scriere: „Un alt rezultat este acela că, cu cât scrierea reprezintă mai puțin ceea ce ea trebuie să reprezinte, cu atât se întărește mai mult tendința de a o lua drept bază; gramaticienii se încăpățânează să atragă atenția asupra formei scrise. Din punct de vedere psihologic, acest lucru se explică foarte ușor, dar el are urmări supărătoare. Folosirea ce se dă cuvintelor «a pronunța» și «pronunție» este o consacrare a acestui abuz și răstoarnă raportul legitim și real ce există între scriere și limbă. Când se spune că o literă trebuie pronunțată într-un anume fel, se ia imaginea în locul modelului. Pentru ca *oi* să se poată pronunța *wa*, ar trebui să existe pentru el însuși. În realitate, ceea ce se scrie *oi* este *wa*". În loc să reflecteze asupra acestei stranii propoziții, asupra *posibilității* unui astfel de *text* („ceea ce se scrie *oi* este *wa*" [*c'est* wa *qui s'écrit* oi": *„wa* este ceea ce se scrie *oi*"], Saussure continuă: „Pentru a explica această ciudățenie, adăugăm că, în acest caz, este vorba de o pronunțare excepțională a lui *o* și a lui *i*; este încă o expresie falsă, pentru că ea implică o dependență a limbii față de forma scrisă. S-ar zice că ne permitem ceva împotriva scrierii, ca și cum semnul grafic ar fi norma" (p. 53).

în primul rând și înainte de toate, într-un sens care se va dezvălui în mod progresiv, scriere. „Uzurparea" a început dintotdeauna deja. Simțul bunului drept apare printr-un efect mitologic de retur.

„Științele și artele" și-au ales sălașul în această violență, „progresul" lor a consfințit uitarea și a „corupt moravurile". Saussure continuă să-l anagramatizeze pe Rousseau: „Limba literară contribuie și ea la creșterea importanței nemeritate a scrierii... astfel, scrierea își arogă o importanță la care nu are dreptul" (pp. 49-50). Atunci când lingviștii se împotmolesc într-o greșeală teoretică în această privință, atunci când ei se lasă prinși, sunt *vinovați*, greșeala lor este în primul rând una *morală*: au cedat imaginației, sensibilității, pasiunii, au căzut în „capcana" (p. 49) scrierii, s-au lăsat fascinați de „prestigiul scrierii" (*ibid.*), de această cutumă, de această a doua natură. „Limba are deci o tradiție orală independentă de scriere, mult mai fixă; dar prestigiul formei scrise ne împiedică să vedem acest lucru". N-am fi, prin urmare, orbi la vizibil, ci orbiți de vizibil, uimiți de scriere. „Primii lingviști s-au înșelat în această privință, așa cum se întâmplase înaintea lor și cu umaniștii. Bopp însuși... Succesorii săi imediați au căzut în aceeași capcană." Același reproș îl adresa, deja, Rousseau Gramaticienilor: „Pentru Gramaticieni, arta cuvântului nu înseamnă aproape decât arta scrierii"[3]. Ca întotdeauna, „capcana" este artificiul disimulat în natură. Este ceea ce explică de ce *Cursul de lingvistică generală* se ocupă *mai întâi* de acest ciudat sistem extern care e scrierea. Preambul necesar. Pentru a putea să restitui naturalul lui însuși, trebuie *mai întâi* să demontezi capcana. Ceva mai departe se va putea citi:

> „Ar trebui să înlocuim pe dată artificialul cu naturalul; dar acest lucru este cu neputință, atâta vreme cât nu s-au studiat sunetele limbii. Căci, desprinse de semnele lor grafice, ele nu mai reprezintă decât niște noțiuni vagi, și deci preferăm să avem sprijinul, chiar înșelător, al scrierii. De aceea primii lingviști, care nu știau nimic despre fiziologia sunetelor articulate, au căzut mereu în aceste capcane: a se desprinde de literă însemna pentru ei a pierde orice sprijin; pentru noi, aceasta înseamnă un prim pas către adevăr..." (p. 55; deschiderea capitolului „Fonologia").

Pentru Saussure, a ceda „prestigiului scrierii" înseamnă, spuneam adineauri, a ceda *pasiunii*. Pasiunea – și cântărim cu atenție acest cuvânt – este cea pe care Saussure o analizează și o critică aici, ca un moralist și ca un psiholog din cea mai veche tradiție. Cum prea bine se știe, pasiunea este tiranică și înrobitoare: „critica filologică are un punct slab: ea este prea servil legată de limba scrisă și uită limba vie" (p. 29). „Tirania literei", spune în altă parte Saussure (p. 54). În adâncul ei, această tiranie este dominația corpului asupra sufletului, pasiunea este o pasivitate și o maladie a sufletului, perversiunea morală e *patologică*. Acțiunea inversă a scrierii asupra vorbirii e „vicioasă", spune Saussure, „este un fapt cu adevărat patologic" (p. 54). Inversarea raporturilor naturale ar fi dat, astfel, naștere cultului pervers al literei-imagine: păcat al idolatriei, „superstiție față de literă",

[3] Manuscris publicat în *Pléiade* sub titlul „Pronunție" [*Prononciation*] (t. II, p. 1248). Redactarea acestui fragment este situată în jurul anului 1761 (vezi nota editorilor volumului din *Pléiade*). Fraza pe care am citat-o este ultima a fragmentului așa cum apare el în *Pléiade*. Ea nu apare în ediția parțială a aceluiași grup de note realizată de către Streckeisen-Moultou sub titlul de „Fragment dintr-un Eseu despre limbi" [*Fragment d'un Essai sur les langues*] și „Note detașate cu privire la același subiect" [*Notes détachées sur le même sujet*], în *Œuvres inédites de J.-J. Rousseau*, 1861, p. 295.

spune Saussure în *Anagrame*[4], în care întâmpină, de altfel, dificultăți în a proba existența unui „fenomen anterior oricărei scrieri". Perversiunea artificiului naște monștri. Scrierea, la fel ca toate limbile artificiale pe care am vrea să le fixăm și să le sustragem istoriei vii a limbii naturale, ține de monstruozitate. Este o abatere de la natură. Caracteristica de tip leibnizian și așa-zisa limbă esperanto s-ar afla, aici, în același caz. Iritarea lui Saussure în fața unor astfel de posibilități îi dictează comparații triviale: „Omul care ar pretinde că alcătuiește o limbă imuabilă, pe care posteritatea ar trebui să o accepte ca atare, ar semăna cu găina care a clocit un ou de rață" (p. 94). Iar Saussure vrea să salveze nu numai *viața naturală* a limbii, ci și deprinderile naturale ale scrierii. Trebuie protejată viața spontană. Astfel, în interiorul scrierii fonetice comune, trebuie să ne ferim să introducem exigența științifică și gustul exactității. Raționalitatea ar fi, aici, aducătoare de moarte, de dezolare și de monstruozitate. Tocmai de aceea, se impune ca ortografia comună să fie ținută la adăpost de procedeele de notație ale lingvistului, *evitându-se multiplicarea semnelor diacritice*:

> „E oare bine să se înlocuiască ortografia uzuală cu un alfabet fonologic? Această problemă arzătoare nu poate fi aici decât atinsă; după părerea noastră, scrierea fonologică trebuie să rămână numai în slujba lingviștilor. În primul rând, cum să-i poți face pe englezi, pe germani, pe francezi etc. să adopte un sistem uniform? În plus, un alfabet aplicabil tuturor limbilor ar risca să fie plin de semne diacritice; și, fără să mai vorbim de aspectul dezolant pe care l-ar avea o pagină dintr-un asemenea text, este evident că, tot făcând precizări, această scriere ar complica foarte mult ceea ce vrea să lămurească și l-ar încurca și mai mult pe cititor. Aceste neajunsuri nu ar fi compensate de suficiente avantaje. În afara științei, exactitatea fonologică nu este foarte de dorit" (pp. 55-56).

Să fim bine înțeleși, însă. Considerăm că motivele lui Saussure sunt bune și că nu este vorba de a pune la îndoială, *la nivelul la care îl enunță el*, adevărul a *ceea ce spune* Saussure cu astfel de accente. Iar atât timp cât o problematică explicită, o *critică* a raporturilor dintre vorbire și scriere nu este elaborată, ceea ce el denunță ca prejudecată oarbă a lingviștilor clasici sau a experienței comune rămâne efectiv o prejudecată oarbă, pe fondul unei presupoziții generale care este, fără îndoială, comună atât acuzaților, cât și procurorului.

Am vrea, mai curând, să anunțăm limitele și presupozițiile a ceea ce, aici, pare a fi de la sine înțeles, păstrând, pentru noi, toate caracteristicile și întreaga validitate a evidenței. Limitele au început deja să apară: de ce un proiect de lingvistică *generală*, privind *sistemul intern în general al limbii în general*, își desenează limitele propriului câmp excluzând, ca *exterioritate în general*, un sistem *particular* de scriere, oricât de important va fi fiind el și chiar dacă este, *de fapt*, universal[5]? Sistem particular care are, tocmai, drept *principiu*, sau cel puțin drept proiect *declarat*, acela de a rămâne exterior față de sistemul limbii vorbite. Declarație de principiu, dorință pioasă și violență istorică a unei vorbiri care-și visează

[4] Text prezentat de J. Starobinski în *Mercure de France* (feb. 1964).

[5] Aparent, Rousseau este mai prudent în fragmentul despre „Pronunție": „Analiza gândirii se face prin vorbire, iar analiza vorbirii prin scriere; vorbirea reprezintă gândirea prin semne convenționale, iar scrierea reprezintă, la rându-i, vorbirea; prin urmare, arta de a scrie nu este decât o reprezentare mediată a gândirii, *cel puțin în cazul limbilor vocalice, singurele care sunt folosite printre noi*" (p. 1249; subl. J.D.). Aparent numai, căci dacă Rousseau refuză să vorbească aici despre toate sistemele *în general*, așa cum face Saussure, noțiunile de mediațe și de „limbă vocalică" lasă enigma intactă. Va trebui, prin urmare, să revenim.

deplina prezență la sine și care se trăiește pe sine ca pe propria sa prezumpție: așa-zis limbaj, autoproducere a vorbirii așa-zis vii, capabile, spunea Socrate, să-și poarte de grijă ei înșeși, logos care crede că-și este sieși propriul părinte, ridicându-se astfel deasupra discursului scris, *infans* și infirm de a nu putea să răspundă atunci când este întrebat și care, dat fiind că „trebuie, de fiecare dată, să-și cheme în ajutor părintele" (τοῦ πατρὸς ἀεῖ δεῖται βοηθοῦ – *Phaidros*, 275 e[III]), se naște obligatoriu dintr-o ruptură și dintr-o *expatriere* prime, care-l menesc rătăcirii [*errance*], orbirii și doliului. Așa-zis limbaj, vorbire care se lasă, însă, amăgită dat fiind că se crede în totalitate vie, și violentă dat fiind că „nu e în stare să se apere singură" (δυνκτὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ) decât izgonindu-l pe celălalt și, în primul rând, pe altul său *propriu*, exilându-l în *in-afară* și *jos* sub titulatura de scriere. Dar, oricât de important și chiar, de fapt, universal sau chemat să devină astfel, acest model particular care este scrierea fonetică *nu există*: nicio practică nu este vreodată întru totul fidelă principiului său. Înainte chiar de a vorbi, așa cum vom face ceva mai departe, de o infidelitate radicală și necesară în mod aprioric, fenomenele ei masive pot fi, deja, remarcate în scrierea matematică sau în punctuație, în *spațiere* în general, care sunt greu de considerat ca fiind niște simple accesorii ale scrierii. Faptul că o vorbire așa-zis vie se poate preta spațierii în propria ei scriere, iată ce anume o expune în chip originar propriei morți.

În sfârșit, „uzurparea" despre care vorbește Saussure, violența prin care scrierea s-ar substitui propriei sale origini, luând locul a ceea ce ar trebui nu doar s-o fi zămislit, ci și să se fi zămislit din sine însuși, o astfel de răsturnare de putere nu poate să fie o simplă aberație accidentală. Uzurparea ne trimite în mod necesar la o profundă posibilitate de esență. Aceasta se află, fără îndoială, înscrisă în vorbirea însăși, și ar fi trebuit să fie interogată și poate chiar să se pornească de la ea.

Saussure confruntă sistemul limbii vorbite cu sistemul scrierii fonetice (și chiar alfabetice) ca și cum acesta ar fi însuși *telos*-ul scrierii. Această teleologie conduce spre a interpreta ca pe o criză trecătoare și ca pe un accident de parcurs orice erupere a nonfoneticului în scriere, și am avea tot dreptul s-o privim ca pe un etnocentrism occidental, ca pe un primitivism prematematic și ca pe un intuiționism preformalist. Chiar dacă această teleologie răspunde unei necesități absolute, ea trebuie să fie problematizată ca atare. Scandalul „uzurpării" ne-ar invita în mod imperativ și din interior la o astfel de operație. Uzurparea, capcana, cum au fost ele posibile? Saussure nu răspunde niciodată la această întrebare în afara unei psihologii a pasiunilor sau a imaginației; și chiar a unei psihologii reduse la schemele ei cele mai convenționale. Aici, mai clar decât oriunde în altă parte, se explică de ce întreaga lingvistică, ca sector determinat în interiorul semiologiei, este plasată sub autoritatea și sub supravegherea psihologiei: „Sarcina de a determina locul exact al semiologiei îi revine psihologului" (p. 42). Afirmarea legăturii esențiale, „naturale", dintre *phonè* și sens, și privilegiul acordat unei ordini a semnificantului (care devine, atunci, semnificatul major al tuturor celorlalți semnificanți) țin în mod imperativ, și în contradicție cu alte niveluri ale discursului saussurian, de o psihologie a conștiinței, și chiar de aceea a unei conștiințe intuitive. Ceea ce nu este interogat aici de către Saussure este posibilitatea esențială a non-intuiției. La fel ca și Husserl, Saussure determină în mod teleologic această non-intuiție ca pe o *criză*. Simbolismul *gol* al notației scrise – din

[III] Traducere de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere IV*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 486.

tehnica matematică, de exemplu – este și pentru intuiționismul husserlian ceea ce ne exilează departe de evidența *clară* a sensului, adică de prezența plină a semnificatului în propriul său adevăr, deschizând, astfel, posibilitatea crizei. Aceasta este cu adevărat o criză a logosului. Această posibilitate rămâne, totuși, legată, pentru Husserl, de însăși mișcarea adevărului și de producerea obiectivității ideale: aceasta are, într-adevăr, o nevoie esențială de scriere[6]. Printr-o întreagă față a textului său, Husserl ne dă să gândim că negativitatea crizei nu este un simplu accident. Atunci, însă, tocmai conceptul de criză este cel care ar trebui suspectat, în ceea ce-l leagă de o determinare dialectică și teleologică a negativității.

Pe de altă parte însă, pentru a da seamă de această „uzurpare" și de originea „pasiunii", argumentul clasic, și cât se poate de superficial, al permanenței solide a lucrului scris necesită, pentru a nu fi total fals, niște descrieri care, tocmai, nu mai sunt de resortul psihologiei. Aceasta nu va putea niciodată să identifice în propriul ei spațiu în ce fel se constituie absența semnatarului, pentru a nu mai vorbi de absența referentului. Or, scrierea este numele acestor două absențe. A explica uzurparea prin puterea de *durată* a scrierii, prin virtutea de *duritate* a substanței scrierii nu înseamnă, oare, a contrazice, în plus, ceea ce se afirmă în altă parte cu privire la tradiția orală a limbii, care ar fi „independentă de scriere, și mult mai fixă" (p. 49)? Dacă aceste două „fixități" ar fi de aceeași natură și dacă fixitatea limbii vorbite ar fi superioară și independentă, originea scrierii, „prestigiul" și pretinsa ei nocivitate ar rămâne un mister de neexplicat. Lucrurile se petrec, așadar, ca și cum Saussure ar vrea *în același timp* să demonstreze alterarea vorbirii prin scriere, să denunțe răul pe care aceasta i l-a făcut celeilalte, *și* să sublinieze independența inalterabilă și naturală a limbii. „Limba este independentă în raport cu scrierea" (p. 49), acesta este adevărul naturii. Și totuși, natura este afectată – din afară – de o dezordine care vine să o modifice înăuntrul său, denaturând-o și obligând-o să se îndepărteze de sine, să se abată [*s'écarter*] de la ea însăși. Natura denaturându-se pe sine, abătându-se *de la ea însăși*, primindu-l în mod natural pe în-afară în propriul său înăuntru, este *catastrofa*, eveniment natural care dă peste cap natura, sau *monstruozitatea*, abatere naturală în sânul naturii înseși. Funcția asumată în discursul rousseauist, așa cum vom vedea, de către catastrofă este delegată, aici, monstruozității. Să citățm în întregime concluzia capitolului VI al *Cursului* („Reprezentarea limbii prin scriere"), care ar trebui comparată cu textul lui Rousseau despre *Pronunție*:

> „Dar tirania literei merge și mai departe; impunându-se mereu masei, ea influențează limba și o modifică. Acest lucru nu se întâmplă decât în idiomurile foarte literare, în care documentul scris joacă un rol considerabil. În acest caz, imaginea vizuală ajunge să creeze pronunții greșite; este un fapt cu adevărat patologic. Acest lucru apare adeseori în franceză. Astfel, pentru numele de familie *Lefèvre* (din latinescul *faber*) existau două grafii, una populară și simplă, *Lefèvre*, și alta savantă și etimologică, *Lefèbvre*. Datorită confuziei dintre *v* și *u* din vechea scriere, *Lefèbvre* a fost citit *Lefébure*, cu un *b* care nu a existat niciodată în realitate în acest cuvânt și cu un *u* provenind dintr-un echivoc. Or, acum această formă este cu adevărat pronunțată" (p. 54).

Unde e răul?, se va spune, probabil. Și ce anume s-a investit în „vorbirea vie" care să facă insuportabile aceste „agresiuni" ale scrierii? Care începe chiar prin a determina acți-

[6] Cf. *L'origine de la géométrie*.

unea constantă a scrierii ca deformare și agresiune? Ce interdicție a fost încălcată astfel? Unde e sacrilegiul? De ce ar trebui ca limba maternă să fie sustrasă operațiunii scrierii? De ce trebuie să determinăm această operațiune ca pe o violență și de ce transformarea ar fi numai o deformare? De ce ar trebui ca limba maternă să nu aibă istorie sau, ceea ce este același lucru, să-și producă propria istorie într-un mod perfect natural, autist și domestic, fără a fi câtuși de puțin afectată de vreun exterior? De ce să vrei să pedepsești scrierea pentru o crimă monstruoasă, până acolo încât să-ți treacă prin minte să-i rezervi, în însuși tratamentul științific pe care i-l aplici, un „compartiment special", ținând-o la distanță? Căci efectiv într-un soi de leprozerie intralingvistică vrea Saussure să închidă și să concentreze această problemă a deformărilor prin scriere. Și pentru a ne convinge că ar primi cu foarte mare neplăcere nevinovatele întrebări pe care tocmai le-am pus – căci, până la urmă, *Lefébure nu este ceva rău* și poate foarte bine să ne placă acest joc –, să citim continuarea. Ea ne explică de ce acesta nu este un „joc natural", iar accentul ei este unul pesimist: „Probabil că aceste deformări vor deveni din ce în ce mai frecvente și că, din ce în ce mai mult, se vor pronunța literele inutile". La fel ca la Rousseau și în același context, Capitala este cea acuzată: „La Paris, se spune deja *sept femmes*, făcându-se să se audă *t*". Ciudat exemplu. Abaterea istorică – deoarece însăși istoria ar fi cea care ar trebui să fie oprită pentru a se apăra limba împotriva scrierii – nu va face decât să crească:

> „Darmesteter prevede ziua când se vor pronunța chiar și cele două litere finale din *vingt*, adevărată *monstruozitate* ortografică. Aceste *deformări* fonice aparțin limbii, numai că *nu rezultă din jocul ei firesc*; ele se datorează unui factor care îi este *străin*. Lingvistica trebuie să le pună sub observație într-un *compartiment special*: sunt *cazuri teratologice*" (p. 54; subl. J.D.).

Așa cum se poate observa, conceptele de fixitate, de permanență și de durată, care servesc aici la conceperea raporturilor dintre vorbire și scriere, sunt mult prea laxe și mult prea deschise tuturor intruziunilor necritice. Ele ar necesita niște analize mult mai atente și mai minuțioase. La fel se întâmplă și în cazul explicației conform căreia, „pentru majoritatea indivizilor, impresiile vizuale sunt mai nete și mai durabile decât impresiile acustice" (p. 49). Această mod de a explica „uzurparea" nu este doar empiric din punctul de vedere al formei, ci și problematic din punctul de vedere al conținutului, dat fiind că face referire la o metafizică și la o veche fiziologie a facultăților sensibile neîncetat contrazisă atât de știință, cât și de experiența limbajului și a corpului propriu ca limbaj. El face, în mod imprudent, din vizibilitate elementul sensibil, simplu și esențial al scrierii. Dar, mai ales, considerând audibilul drept mediul *natural* din care limba trebuie *în mod natural* să-și decupeze și să-și articuleze semnele instituite, exercitându-și astfel în el arbitrarul, această explicație elimină orice posibilitate a existenței unui raport natural între vorbire și scriere exact în momentul când îl afirmă. Amestecă, prin urmare, noțiunile de natură și de instituție [instituire: *institution*; n.t.] de care se slujește în mod constant, în loc să renunțe deliberat la ele, ceea ce ar fi trebuit, fără îndoială, să facă de la bun început. În sfârșit, și mai ales, această explicație contrazice afirmația capitală conform căreia „esențialul din limbă este străin de caracterul fonic al semnului lingvistic" (p. 33). Această afirmație ne va reține foarte curând atenția, dat fiind că în ea transpare reversul discursului saussurian care denunță „iluziile scrierii".

Ce înseamnă aceste limite și aceste presupoziții? În primul rând, faptul că o lingvistică nu este *generală* atât timp cât își definește exteriorul și interiorul plecând de la niște modele lingvistice *determinate*; atât timp cât nu distinge în mod riguros esența de fapt, conform gradelor lor respective de generalitate. Sistemul scrierii, în general, nu este exterior față de sistemul limbii, în general, decât dacă se admite că separația dintre exterior și interior trece prin interiorul interiorului sau prin exteriorul exteriorului, astfel încât imanența limbii să fie expusă în mod esențial intervenției unor forțe străine, în aparență, de sistemul ei. Pentru același motiv, scrierea, în general, nu este o „imagine" sau o „figurare" a limbii, în general, decât dacă se reconsideră natura, logica și funcționarea imaginii în interiorul sistemului din care am vrea s-o excludem. Scrierea nu este semn al semnului decât dacă vom afirma acest lucru, ceea ce ar fi cu mult mai multă profunzime adevărat, cu privile la toate semnele. Dacă orice semn trimite la un semn, și dacă „semn al semnului" înseamnă scriere, anumite concluzii, pe care le vom investiga la momentul potrivit, vor deveni inevitabile. Ceea ce Saussure vedea fără să vadă, ceea ce el știa fără a *putea* să și țină cont, urmând, prin aceasta, întreaga tradiție a metafizicii, este faptul că un anumit model de scriere s-a impus cu necesitate, dar în mod provizoriu (cu toată infidelitatea de principiu, insuficiența de fapt și uzurparea permanentă ce-l caracterizează), ca instrument și ca tehnică de reprezentare a unui sistem de limbă. Și că această mișcare, unică în stilul ei, a fost, chiar, atât de profundă încât a permis conceperea, *în limbă*, a unor concepte precum cele de semn, de tehnică, de reprezentare, de limbă. Sistemul limbii asociat scrierii fonetico-alfabetice este cel în interiorul căruia s-a produs metafizica logocentrică ce determină sensul ființei ca prezență. Acest logocentrism, această *epocă* a vorbirii pline a pus întotdeauna între paranteze, a *suspendat*, a reprimat întotdeauna, din niște rațiuni esențiale, orice reflecție liberă cu privire la originea și la statutul scrierii, orice știință a scrierii care nu era *tehnologie* și *istorie a unei tehnici*, alipite ele însele unei mitologii și unei metaforici a scrierii naturale. Tocmai acest logocentrism este cel care, limitând, printr-o nefericită abstractizare, sistemul intern al limbii în general, îi împiedică pe Saussure și pe marea masă a succesorilor săi[7] să determine pe deplin și în mod explicit ceea ce se numește „obiectul integral și totodată concret al lingvisticii" (p. 35).

Invers însă, așa cum anunțam ceva mai sus, exact în momentul când nu se mai ocupă anume de scriere, când are impresia că a închis definitiv paranteza asupra acestei probleme, Saussure eliberează câmpul unei gramatologii generale. Care nu numai că nu ar mai fi exclusă din lingvistica generală, ci ar domina-o și ar cuprinde-o în interiorul ei. Și atunci, ne dăm seama că ceea ce era exilat în afara frontierei, rătăcitorul proscris al lingvisticii, n-a încetat nicio clipă să bântuie limbajul ca prima și cea mai intimă posibilitate a sa. Atunci, ceva se scrie în discursul saussurian, ceva care n-a fost nicicând spus, și care nu este nimic altceva decât scrierea însăși, ca origine a limbajului. Atunci, despre uzurparea și capcanele condamnate în *capitolul IV* se amorsează o explicație profundă dar indirectă, care va da peste cap până și forma întrebării la care prea devreme se dăduse răspuns.

---

[7] „Fața semnificantă a limbii nu poate să constea decât în niște reguli după care este ordonată latura fonică a actului de vorbire", Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, tr. fr., p. 2. Abia în *Phonologie et phonétique* a lui Jakobson și Halle (prima parte a studiului *Fundamentals of language*, inclus și tradus în *Essais de linguistique générale*, p. 103), linia fonologistă a proiectului saussurian este, din câte se pare, apărată în modul cel mai sistematic și mai riguros, îndeosebi împotriva punctului de vedere „algebric" al lui Hjelmslev.

În-afara ~~este~~ înăuntrul[IV]

Teza *arbitrarului* semnului (atât de nefericit numită, și nu doar din motivele pe care Saussure le recunoaște el însuși[8]) ar trebui să interzică operarea unei distincții radicale între semnul lingvistic și semnul grafic. Fără îndoială, însă, că această teză nu privește, *în interiorul* unui raport pretins natural existent între voce și sens în general, între ordinea semnificanților fonici și conținutul semnificaților („legătura naturală, singura veritabilă, aceea a sunetului"), decât necesitatea raporturilor dintre niște semnificanți și niște semnificați determinați. Numai aceste raporturi ar fi reglate de către arbitrar. În interiorul raportului „natural" dintre semnificanții fonici și semnificații lor *în general*, raportul dintre fiecare semnificant determinat și fiecare semnificat determinat ar fi unul „arbitrar".

Or, în clipa când privim totalitatea semnelor determinate, vorbite și cu atât mai mult scrise, ca pe tot atâtea instituiri nemotivate, ar trebui să excludem existența oricărui raport de subordonare naturală, a oricărei ierarhii naturale între semnificanți sau ordine de semnificanți. Dacă „scriere" înseamnă în-scrierea și, în primul rând, instituirea durabilă a unui semn (iar acesta este singurul nucleu ireductibil al conceptului de scriere), scrierea în general acoperă întregul câmp al semnelor lingvistice. În interiorul acestui câmp poate, apoi, să-și facă apariția o anumită specie de semnificanți instituiți, „grafici" în sensul strict și derivat al acestui cuvânt, care să fie reglați de un anumit raport cu alți semnificanți instituiți, altfel spus „scrișI" chiar dacă „fonici". Însăși ideea de instituire – deci de arbitrar al semnului – nu poate fi gândită înainte de posibilitatea scrierii și în afara orizontului ei. Adică, pur și simplu, în afara orizontului însuși, în afara lumii ca spațiu de înscriere, ca deschidere la emiterea și la *distribuirea* spațială a semnelor, la *jocul reglat* al diferențelor lor, fie ele și „fonice".

Să mai persistăm, o vreme, în a ne sluji de această opoziție dintre natură și instituire, dintre *physis* și *nomos* (care mai înseamnă totodată, să nu uităm, repartizare și împărțire reglată, tocmai, prin *lege*), pe care o meditație asupra scrierii ar trebui să o zdruncine din temelii, în timp ce ea continuă să funcționeze pretutindeni ca de la sine înțeleasă, mai ales în discursul lingvisticii. Și, atunci, va trebui să conchidem că doar semnele așa-zis *naturale*, cele pe care Hegel și Saussure le numesc „simboluri", scapă semiologiei înțelese ca gramatologie. Cu atât mai mult cad ele atunci în afara câmpului lingvisticii înțeleasă ca o regiune a semiologiei generale. Teza arbitrarului semnului contestă, deci, în mod indirect, dar fără drept de apel, intenția declarată a lui Saussure atunci când acesta exilează scrierea în tenebrele exterioare ale limbajului. Această teză dă, într-adevăr, seamă de existența unui raport convențional între fonem și grafem (în scrierea fonetică, între fonem, semnificant-semnificat, și grafem, semnificant pur), dar interzice, prin chiar acest fapt, ca acesta să fie o „imagine" a celuilalt. Or, era indispensabil, pentru excluderea scrierii ca „sistem extern", ca ea să vină să atace o „imagine", o „reprezentare" sau o „figurare", o reflectare exterioară față de realitatea limbii.

[IV] În original: *Le dehors ~~et~~ le dedans*. A se compara cu titlul subcapitolului precedent: *Le dehors et le dedans*.

[8] P. 87. Dincolo de scrupulele formulate de către Saussure însuși, un întreg sistem de critici intralingvistice poate fi opus tezei „arbitrarului semnului". Cf. Jakobson, „A la recherche de l'essence du langage", *Diogène*, 51, și Martinet, *La linguistique synchronique*, p. 34. Însă aceste critici nu ating – și nici nu pretind s-o facă – intenția profundă a lui Saussure, care vizează discontinuitatea și nemotivarea proprii structurii, dacă nu și originii semnului.

Contează prea puțin, în acest moment cel puțin, că există, de fapt, o filiație ideografică a alfabetului. Această importantă problemă este aprig dezbătută de către istoricii scrierii. Ceea ce contează aici este ca în structura sincronică și în principiul sistematic al scrierii alfabetice – și fonetice, în general – să nu fie implicat niciun raport de reprezentare „naturală", niciun raport de asemănare sau de participare, niciun raport „simbolic", în sens hegeliano-saussurian, niciun raport „iconografic", în sensul lui Peirce.

Se impune, prin urmare, să recuzăm, în chiar numele arbitrarului semnului, definiția saussuriană a scrierii înțeleasă ca o „imagine" – deci ca un simbol natural – a limbii. Pe lângă faptul că fonemul este *inimaginabilul* însuși, și că nicio vizibilitate nu poate să-i *semene*, este suficient să ținem seama de ceea ce spune Saussure cu privire la diferența dintre simbol și semn (p. 87), pentru a nu mai înțelege cum poate el să spună, în același timp, că scrierea este o „imagine" sau o „figurare" a limbii, pentru ca în alt loc să definească limba și scrierea ca fiind „două sisteme de semne distincte" (p. 48). Căci propriu semnului este tocmai faptul de a nu fi o imagine. Printr-o mișcare care știm la ce anume l-a condus pe Freud să gândească în *Traumdeutung*, Saussure acumulează, astfel, argumentele contradictorii pentru a putea să impună decizia satisfăcătoare: excluderea scrierii. În realitate însă, chiar și în scrierea așa-zis fonetică, semnificantul „grafic" trimite la fonem prin intermediul unei rețele cu mai multe dimensiuni care îl leagă, ca pe orice semnificant, de alți semnificanți scriși și orali, în interiorul unui sistem „total", deschis, să spunem, tuturor investirilor posibile de sens. Tocmai de la posibilitatea existenței acestui sistem total trebuie să pornim.

Niciodată, prin urmare, Saussure nu a putut să gândească că scrierea ar fi cu adevărat o „imagine", o „figurare", o „reprezentare" a limbii vorbite, un simbol. Dacă considerăm, însă, că el va fi avut, totuși, nevoie de aceste noțiuni inadecvate pentru a decide cu privire la exterioritatea scrierii, va trebui să conchidem că un întreg strat al discursului său, însăși intenția *capitolului VI* („Reprezentarea limbii prin scriere") poate fi catalogată oricum, numai drept științifică nu. Spunând asta, nu vizăm în primul rând intenția sau motivația lui Ferdinand de Saussure, ci întreaga tradiție necritică pe care el o moștenește aici. Cărei zone a discursului îi aparține acest mod bizar de funcționare a argumentației, această coerență a dorinței împlinindu-se într-un mod aproape oniric – mai curând luminând visul decât lăsându-se luminată de el –, prin intermediul unei logici contradictorii? Cum se articulează această funcționare cu ansamblul discursului teoretic, de-a lungul întregii istorii a științei? Mai mult: cum lucrează el din interior însuși conceptul de știință? Abia când această întrebare va fi fost – dacă va putea fi vreodată – elaborată, când vor fi fost determinate în afara oricărei psihologii (ca și în afara oricărei științe despre om), în afara metafizicii (care, astăzi, poate să fie „marxistă" sau „structuralistă") conceptele cerute de această funcționare, când vom fi în măsură să-i respectăm toate nivelurile de generalitate și de subordonare [*emboîtement*], abia în acel moment vom putea pune în mod pe deplin riguros problema apartenenței articulate a unui text (teoretic sau de alt fel) la un ansamblu: în cazul de față, de exemplu, situația textului saussurian, pe care nu îl tratăm pentru moment, este cât se poate de evident, decât ca pe un indice bătător la ochi [*très voyant*] într-o situație dată, fără a pretinde că dispunem, încă, de conceptele cerute de funcționarea despre care tocmai vorbeam. Justificarea noastră ar suna cam așa: acest indice, și altele câteva (în general, tratamentul aplicat conceptului de scriere), ne oferă, deja, mijlocul sigur pentru a putea să atacăm [*entamer*] de-construcția *celei mai mari totalități* – a conceptului de *epistémè* și a metafizicii logocentrice – în interiorul căreia au fost produse, fără să fi pus

vreodată problema radicală referitoare la scriere –, toate metodele occidentale de analiză, de explicare, de lectură și de interpretare.

Se impune, acum, să considerăm că scrierea este în același timp mai exterioară în raport cu vorbirea, dat fiind că nu este „imaginea" sau „simbolul" ei, și mai interioară vorbirii, care este deja, în ea însăși, o scriere. Mai înainte, chiar, de a fi asociat incizării, gravării, desenului sau literei, unui semnificant care trimite, în general, la un semnificant pe care el îl semnifică, conceptul de grafie presupune, ca posibilitate comună tuturor sistemelor de semnificare, instanța *urmei instituite*. Efortul nostru va urmări, de aici înainte, smulgerea treptată a acestor două concepte din discursul clasic de la care, în mod necesar, le împrumutăm. Va fi un efort laborios, și știm dinainte că eficacitatea lui nu va fi niciun moment pură și absolută.

Urma instituită este „nemotivată", dar nu și capricioasă. La fel ca și termenul de „arbitrar" în viziunea lui Saussure, ea „nu trebuie să sugereze ideea că semnificantul depinde de libera alegere a subiectului vorbitor" (p. 87). Pur și simplu, ea nu are nicio „legătură naturală" cu semnificatul din realitate. Ruptura acestei „legături naturale" pune, pentru noi, sub semnul întrebării mai curând ideea de naturalitate decât pe aceea de legătură. Iată de ce cuvântul „instituire[V]" nu trebuie să fie interpretat, în mod pripit, în sistemul opozițiilor clasice.

Urma instituită nu poate fi gândită dacă nu gândim, în același timp, și retenția diferenței într-o structură de trimiteri [*renvoi*] în care diferența apare *ca atare*, permițând, astfel, o anumită libertate de variație între termenii plini. Absența unui *alt* aici-și-acum, a unui *alt* prezent transcendental, a unei *alte* origini a lumii apărând ca atare, prezentându-se ca absență ireductibilă în prezența urmei, nu constituie o formulă metafizică care ar fi introdusă în locul unui concept științific al scrierii. Această formulă, pe lângă faptul că este contestarea Metafizicii înseși, descrie structura pe care o implică „arbitrarul semnului", începând din momentul când posibilitatea lui este gândită dincoace de opoziția derivată dintre natură și convenție, dintre simbol și semn etc. Aceste opoziții nu au sens decât din perspectiva [*depuis*] posibilității urmei. „Nemotivarea" semnului necesită o sinteză în care altul total [*le tout autre*] se anunță ca atare – fără nicio simplitate, nicio identitate, nicio asemănare sau continuitate – în ceea ce nu este el însuși. *Se anunță ca atare*: aici e toată *istoria*, începând cu ceea ce metafizica a determinat ca fiind „ne-viul" până la „conștiință", trecând prin toate nivelurile organizării animale. Urma, în care se marchează raportarea la altul, își articulează posibilitatea în întregul câmp al ființului, pe care metafizica l-a determinat ca fiind-prezent pornind tocmai de la mișcarea ocultată a urmei. Urma trebuie gândită înaintea ființului. Însă mișcarea urmei este în mod necesar ocultată, ea se produce ca ocultare de sine. Când altul se anunță ca atare, el se prezintă în disimularea de sine. Această formulare nu este teologică, așa cum s-ar putea crede în mod pripit. „Teologicul" este un moment determinat din mișcarea totală a urmei. Câmpul ființului, mai înainte de a fi determinat ca un câmp al prezenței, se structurează tocmai în funcție de diferitele posibilități – genetice și structurale – ale urmei. Prezentarea lui altul ca atare, altfel spus, disimularea propriului său „ca atare", a început dintotdeauna deja, și nicio structură a ființului nu îi scapă.

[V] Peste tot în acest subcapitol, termenul, în original, este acela de *institution*, care înseamnă deopotrivă „instituire" (proces, acțiune) și „instituție" (rezultatul procesului sau al acțiunii).

Iată de ce mișcarea „nemotivării" trece de la o structură la alta atunci când „semnul" trece pragul „simbolului". Tocmai într-un anumit sens și conform unei anumite structuri determinate a lui „ca atare" suntem îndreptățiți să spunem că nu există, încă, nemotivare în ceea ce Saussure numește „simbol", și care nu interesează – cel puțin pentru moment, spune el – semiologia. Structura generală a urmei nemotivate face ca în interiorul aceleiași posibilități să comunice, fără a putea să le separăm altfel decât prin abstragere și prin abstractizare, structura raportării la altul, mișcarea temporalizării și limbajul ca scriere. Fără a trimite la vreo „natură", nemotivarea urmei este întotdeauna una *devenită*. Nu există, la drept vorbind, urmă nemotivată: urma este la nesfârșit propria sa devenire-întru-nemotivare [*son propre devenir-immotivée*]. În limbaj saussurian, ar trebui să spunem, ceea ce Saussure nu face: nu există simbol și semn, ci o devenire-semn a simbolului.

Acesta și este motivul pentru care, așa cum de la sine se înțelege, urma despre care vorbim este tot atât de *naturală* (ea nu este o marcă, un semn natural sau un indice în sens husserlian) pe cât este de *culturală*, tot atât de fizică pe cât este de psihică, tot atât de biologică pe cât este de spirituală. Ea este lucrul pornind de la care o devenire-întru-nemotivare a semnului este posibilă, și, odată cu ea, toate opozițiile ulterioare dintre *physis* și opusul său.

În proiectul său de semiotică, Peirce pare a fi fost mai atent decât Saussure la ireductibilitatea acestei deveniri-întru-nemotivare. În terminologia lui, tocmai despre o devenire-întru-nemotivare a *simbolului* trebuie să vorbim, noțiunea de simbol jucând aici un rol analog cu acela al noțiunii de semn pe care Saussure o opune, tocmai, simbolului:

> „Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particulary from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs. These mental signs are of mixed nature; the symbol parts of them are called concepts. If a man makes a new symbol, it is by thoughts involving concepts. So it is only out of symbols that a new symbol can grow. *Omne symbolum de symbolo*[9]".

Peirce face dreptate între două exigențe aparent incompatibile. Eroarea ar fi, aici, s-o sacrificăm pe una în numele celeilalte. Trebuie să recunoaștem înrădăcinarea simbolicului (în accepțiunea lui Peirce: „arbitrarul semnului") în non-simbolic, într-o ordine de semnificație anterioară și legată: „Symbols grow. They come into being by development out oh other signs, particulary from icons, or from mixed signs...". Dar această înrădăcinare nu trebuie să compromită originalitatea structurală a câmpului simbolic, autonomia unui domeniu, a unei producții și a unui joc: „So it is only out of symbols that a new symbol can grow. *Omne symbolum de symbolo*".

În ambele cazuri însă, înrădăcinarea genetică trimite de la semn la semn. Niciun sol de non-semnificație – indiferent dacă îl înțelegem ca lipsă de semnificație sau ca intuire a unui adevăr prezent – nu se întinde, pentru a-l întemeia, sub jocul și sub devenirea semnelor. Semiotica nu mai depinde de o logică. Logica, după Peirce, nu este decât o semiotică: „Logica, în înțelesul ei general, nu este, așa cum cred că am demonstrat deja, decât un alt nume al semioticii (σημειωτική), doctrina cvasi-necesară, sau formală, a semnelor". Iar logica în înțeles clasic, logica „propriu-zisă", logica nonformală comandată de valoarea de

[9] *Elements of Logic*, Cartea a doua, p. 302.

adevăr, nu ocupă în cadrul acestei semiotici decât un nivel determinat și nefundamental. La fel ca la Husserl (analogia însă, chiar dacă dă mult de gândit, s-ar opri aici și trebuie mânuită cu multă prudență), nivelul cel mai de jos, temelia de posibilitate a logicii (sau a semioticii) corespunde proiectului acelei *Grammatica speculativa* al lui Thomas din Erfurt, în mod abuziv atribuit lui Duns Scotus. La fel ca și Husserl, Peirce se referă la ea în mod expres. În ambele cazuri, este vorba de elaborarea unei doctrine formale a condițiilor pe care un discurs trebuie să le satisfacă pentru a avea un sens, pentru a „vrea să spună" ceva, chiar dacă este fals sau contradictoriu. Morfologia generală a acestui „a-vrea-să-spună" [*de ce vouloir-dire*][10] (*Bedeutung*, *meaning*) este independentă de orice logică a adevărului.

> „Știința semioticii are trei ramuri. Cea dintâi este denumită de către Duns Scotus *grammatica speculativa*. Noi am putea s-o numim *gramatică pură*. Ea are sarcina de a determina ce anume trebuie să fie adevărat cu privire la *representamen*-ul utilizat de orice spirit științific pentru ca el să poată să exprime un sens oarecare (*any meaning*). Cea de-a doua este logica propriu-zisă. Este știința privitoare la ceea ce este în mod cvasi-necesar adevărat cu privire la *representamina* oricărei înțelegeri științifice pentru ca ea să poată să aibă un *obiect* oarecare, altfel spus, să fie adevărată. Cu alte cuvinte, logica propriu-zisă este știința formală a condițiilor adevărului reprezentărilor. Cea de-a treia ramură, eu aș numi-o, imitându-l pe Kant atunci când acesta restaurează vechi asocieri de cuvinte instituind un nomenclator pentru concepții noi, *retorică pură*. Ea are sarcina de a determina legile conform cărora, în orice înțelegere științifică, un semn dă naștere unui alt semn și, mai ales, conform cărora o gândire dă naștere altei gândiri[11]."

Peirce merge foarte departe în direcția a ceea ce, mai sus, am numit de-construcția semnificatului transcendental, care, la un moment sau altul, ar pune un capăt liniștitor trimiterii de la semn la semn. Am identificat logocentrismul și metafizica prezenței ca fiind dorința exigentă, puternică, sistematică și irepresibilă ca un astfel de semnificat să existe. Or, Peirce consideră infinitatea trimiterii drept criteriul care ne permite să recunoaștem că avem într-adevăr de-a face cu un sistem de semne. *Ceea ce declanșează [entame] mișcarea semnificației este ceea ce-i face întreruperea imposibilă. Lucrul însuși este un semn.* Propoziție inacceptabilă pentru Husserl, a cărui fenomenologie rămâne, din acest punct de vedere – adică în însuși „principiul principiilor" ei –, restaurarea cea mai radicală și cea mai critică a metafizicii prezenței. Diferența dintre fenomenologia lui Husserl și cea a lui Peirce este fundamentală, dat fiind că privește conceptele de semn și de manifestare a prezenței, raporturile dintre re-prezentare și prezentarea originară a lucrului însuși (adevărul). Asupra acestui punct, Peirce este mai apropiat, fără îndoială, de inventatorul termenului de *fenomenologie*: Lambert își propunea, într-adevăr, să „reducă *teoria lucrurilor* la *teoria semnelor*". Conform „faneroscopiei" sau „fenomenologiei" lui Peirce, *manifestarea* însăși nu dezvăluie o prezență, ci face semn. Putem citi în *Principles of phenomenology* că „ideea de *manifestare* este ideea de semn"[12]. Nu există, prin urmare, o fenomenalitate care ar reduce semnul sau reprezentantul pentru a lăsa, în sfârșit, lucrul semnificat să strălucească

[10] Justificăm această traducere a lui *Bedeuten* prin *„vouloir-dire"* în *La voix et le phénomène*.
[11] *Philosophical Writings*, cap. 7, p. 99.
[12] P. 93. Să reamintim faptul că Lambert opunea fenomenologia, „alethiologiei".

în deplina splendoare a prezenței sale. Așa-zisul „lucru în sine" este întotdeauna deja un *representamen* sustras simplității evidenței intuitive. *Representamen*-ul nu funcționează decât suscitând un *interpretant* care devine el însuși semn, și așa la infinit. Indentitatea cu sine a semnificatului se sustrage și se deplasează neîncetat. Propriu *representamen*-ului este să fie în același timp el însuși și altul, să se producă sub forma unei structuri de trimiteri, să se distragă de la sine însuși. Propriu *representamen*-ului este să nu fie *propriu*, adică *apropiat* în mod absolut de sine (*prope*, *proprius*). Or, *reprezentatul* este întotdeauna deja un *representamen*. Definiția semnului:

> *„Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way, the interpretant becoming in turn a sign, and so on ad infinitum...* If the series of succesive interpretants comes to an end, the sign is thereby rendered imperfect, at least"[13].

În momentul când există sens, nu mai există, prin urmare, decât semne. *We think only in signs.* Ceea ce echivalează cu a ruina însăși noțiunea de semn exact în momentul când, la fel ca la Nietzsche, cerința sa este recunoscută în absolutul dreptului său. Am putea numi *joc* absența semnificatului transcendental înțeleasă ca nelimitare a jocului, altfel spus, ca zdruncinare din temelii a onto-teologiei și a metafizicii prezenței. Nu este deloc surprinzător faptul că șocul acestei zdruncinări, care frământă metafizica încă de la originile ei, se lasă *numit ca atare* tocmai în epoca în care, refuzând să lege lingvistica de semantică (ceea ce toți lingviștii europeni, de la Saussure până la Hjelmslev, continuă să facă), expulzând problema lui *meaning* în afara cercetărilor lor, anumiți lingviști americani se referă neîncetat la modelul jocului. Ar trebui să considerăm, aici, că scrierea este jocul din cadrul limbajului. (*Phaidros* (277e) condamna tocmai scrierea ca joc – *paidia* –, opunând această copilărie gravității serioase și adulte (*spoudè*) a vorbirii.) Acest *joc*, conceput ca absență a semnificatului transcendental, nu este un joc *în lume*, așa cum întotdeauna l-a definit, pentru a-l *conține*, tradiția filosofică, și așa cum continuă să-l conceapă și teoreticienii jocului (sau cei care, continuându-l și depășindu-l pe Bloomfield, trimit semantica la psihologie sau la altă disciplină regională). Pentru a putea să gândești în mod radical jocul, se impune, așadar, ca mai întâi să *epuizezi* cu seriozitate problematica ontologică și transcendentală, să traversezi cu multă răbdare și rigoare problema sensului ființei, a ființei fiindului și a originii transcendentale a lumii – a mundanității lumii –, să urmărești în mod efectiv și până la capăt mișcarea critică a întrebării husserliene și a celei heideggeriene, păstrându-le eficacitatea și lizibilitatea. Fie și prin anulare, sub ștersătură [*sous rature*], în lipsa căreia conceptele de joc și de scriere la care vom recurge vor rămâne prinse între niște limite regionale și într-un discurs empirist, pozitivist sau metafizic. Parada pe care susținătorii unui atare discurs ar opune-o, atunci, tradiției precritice și speculației metafizice n-ar fi decât reprezentarea mundană a propriei lor operațiuni. *Jocul lumii* este, prin urmare, cel care se cere gândit *mai întâi*: mai înainte de a încerca să înțelegem toate formele de joc din lume[14].

---

[13] *Elements of Logic*, Cartea II, p. 302.

[14] La Nietzsche, evident, ne trimit aceste teme prezente în gândirea lui Heidegger (cf. *La Chose*, 1950, tr. fr., în *Essais et conférences*, p. 214 sq. *Le principe de raison*, 1955-1956, tr. fr., p. 240 sq.), în cea a lui Fink (*Le jeu*

Ne aflăm, prin urmare, din capul jocului [*d'entrée du jeu*], în devenirea-întru-nemotivare a simbolului. Din perspectiva acestei deveniri, și opoziția dintre diacronic și sincronic este, la rândul ei, derivată. Ea nu ar putea să comande cu pertinență o gramatologie. Nemotivarea urmei se cuvine, acum, înțeleasă ca o operațiune și nu ca o stare, ca o mișcare activă, ca o de-motivare, nu ca o structură dată. Știință a „arbitrarului semnului", știință a nemotivării urmei, știință a scrierii dinaintea vorbirii și din vorbire, gramatologia ar acoperi, prin urmare, cel mai vast câmp în interiorul căruia lingvistica ar veni să-și deseneze, prin abstragere și abstractizare, propriul ei spațiu, cu limitele pe care Saussure le prescrie sistemului său intern, și pe care ar trebui să le reexaminăm cu prudență în interiorul fiecărui sistem vorbire/scriere din lume și din istorie.

Printr-o substituție care n-ar fi doar una verbală, în programul *Cursului de lingvistică generală* termenul de *semiologie* ar trebui înlocuit cu cel de *gramatologie*:

> „o vom numi [gramatologie]... Pentru că nu există încă, nu putem spune cum va fi, dar are dreptul la existență și locul ei este dinainte determinat. Lingvistica nu este decât o parte a acestei științe generale; legile pe care le va descoperi [gramatologia] vor fi și aplicabile lingvisticii..." (p. 41).

Interesul pe care-l prezintă această substituire nu va fi doar acela de a da teoriei scrierii anvergura de care ea are nevoie împotriva reprimării logocentrice și a subordonării ei în raport cu lingvistica. Ea va debarasa însuși proiectul semiologic de ceea ce, în pofida mai marii lui extensii teoretice, rămânea *comandat* de lingvistică, ordonându-se în funcție de ea ca față de un centru și, totodată, ca față de un *telos*. *Chiar dacă semiologia era, într-adevăr, mai generală și mai cuprinzătoare decât lingvistica, ea continua, totuși, să se regleze doar în funcție de privilegiul uneia dintre regiunile sale. Semnul lingvistic rămânea exemplar pentru semiologie*, o domina în calitate de semn-șef [*maître-signe*] și ca modelul său generator: ca „patron".

> „Putem deci spune, scrie Saussure, că semnele în întregime arbitrare realizează mai bine decât altele idealul procesului semiologic; este cauza pentru care limba, cel mai complex și cel mai răspândit sistem de exprimare, este și cel mai caracteristic dintre toate; în acest sens, lingvistica poate deveni *patronul*[VI] *general al oricărei semiologii*, cu toate că limba nu este decât un sistem particular" (p. 87; subl. J.D.).

Tocmai de aceea, reconsiderând ordinea de dependență prescrisă de către Saussure, inversând aparent raportul dintre parte și întreg, Barthes împlinește, de fapt, intenția cea mai profundă a *Cursului*:

> „Trebuie, prin urmare, să acceptăm încă de pe acum posibilitatea de a răsturna într-o zi propoziția lui Saussure: nu lingvistica este o parte, fie și privilegiată, a științei generale a semnelor, ci semiologia, o parte a lingvisticii"[15].

---

comme symbole du monde, 1960) și, în Franța, în cea a lui K. Axelos (*Vers la pensée planétaire*, 1964, și *Einführung in ein künftiges Denken*, 1966).

[VI] Aici, traducerea românească citată trădează originalul saussurian, îndulcindu-i (speriat? indignat?) violența: *patron* este redat prin „model".

[15] *Communications*, 4, p. 2.

Această răsturnare coerentă, care supune semiologia unei „translingvistici", conduce spre deplina ei explicitare o lingvistică dominată istoric de metafizica logocentrică, pentru care, într-adevăr, nu există, n-ar trebui să existe „altfel de sens decât cel numit" (*ibid.*). Dominată de așa-numita „civilizație a scrisului" în care locuim, civilizație a scrierii așa-zis fonetice, adică a logosului în interiorul căruia sensul ființei este, în *telos*-ul său, determinat ca parousie. Dat fiind că descrie *faptul și vocația semnificației* în interiorul închiderii [*clôture*] acestei epoci și a acestei civilizații aflate pe cale de dispariție în chiar mondializarea ei, răsturnarea barthesiană este fecundă și indispensabilă.

Să încercăm, acum, să pășim dincolo de aceste considerații formale și arhitectonice. Și să ne întrebăm, într-un mod mai interior și mai concret, ce anume face ca limba să nu fie doar o specie de scriere, „comparabilă cu scrisul" – spune în mod straniu Saussure (p. 41) –, ci o specie *a* scrierii. Sau, mai curând, dat fiind că raporturile nu mai sunt, aici, de extensie și de frontieră, o posibilitate avându-și temeiul în însăși posibilitatea generală a scrierii. Arătând acest lucru, am da seamă, simultan, și de pretinsa „uzurpare", care n-a putut să fie doar un accident nefericit. Ea presupune, din contră, o rădăcină comună, excluzând tocmai prin acest fapt asemănarea „imaginii", derivarea sau reflectarea reprezentativă. Și am reda, în felul acesta, adevăratului ei înțeles, posibilității ei prime, analogia aparent inocentă și didactică care îl face pe Saussure să spună:

> „Limba este comparabilă cu un sistem de semne ce exprimă idei și, prin aceasta, *comparabilă cu scrisul*, cu alfabetul surdomuților, cu riturile simbolice, cu formele de politețe, cu semnalele militare etc. Ea nu este decât cel mai important dintre aceste sisteme" (p. 41; subl. J.D.)[VII].

Nu este, de asemenea, o întâmplare nici faptul că, peste aproape 100 de pagini, în momentul explicării *diferenței fonice* ca o condiție a *valorii* lingvistice („considerată în aspectul său material"[16]), Saussure se vede nevoit să recurgă, pentru forța sa pedagogică, tot la exemplul scrierii:

> „Și, fiindcă se constată o stare de lucruri identică în sistemul de semne care e scrierea, îl vom lua drept termen de comparație pentru a lămuri întreaga problemă" (p. 132).

[VII] În original: „La langue est *comparable à* un système de signes exprimant des idées, et par là comparable à l'écriture, à l'alphabet des sourds-muets, aux rites symboliques, aux formes de politesse, aux signaux militaires, etc. *Elle est seulement le plus important de ces systèmes*". De obicei fidelă, traducerea românească utilizată violentează, aici, originalul, deplasându-i și neutralizându-i accentele: „Limba este [*comparabilă cu*] un sistem de semne ce exprimă idei și, prin aceasta, ea este comparabilă cu scrisul, cu alfabetul surdomuților, cu riturile simbolice, cu formele de politețe, cu semnalele militare etc., etc. *Numai că ea este cel mai important dintre aceste sisteme*" (p. 41). Ambiguitatea de accent a ultimei propoziții pare a fi, însă, conținută în însuși textul lui Saussure, a cărui intenție și decizie explicite par a fi, astfel, trădate, subminate, „deconstruite" de însăși „obiectivitatea" imanentă și polisemică a limbii – care (se) scrie singură –, justificând, și impunând chiar, deconstrucția, împlinirea deconstructivă operată (inițiată) de către Derrida.

[16] „Dacă partea conceptuală a valorii este constituită numai din raporturile și din diferențele față de ceilalți termeni ai limbii, același lucru se poate spune și despre partea sa materială. În cuvânt nu contează sunetul în sine, ci diferențele fonice care ne îngăduie să distingem acest cuvânt de toate celelalte, căci aceste diferențe poartă semnificația... niciodată un fragment de limbă nu va putea fi fondat, în ultimă analiză, pe altceva decât pe noncoincidența sa cu restul" (p. 131).

Urmează patru rubrici demonstrative care își împrumută, toate, schemele și întregul conținut de la scriere[17].

Deci tot lui însuși trebuie să-l opunem, în mod cert, pe Saussure. Mai înainte de a fi sau de a nu fi „notat", „reprezentat", „figurat" printr-o „grafie", semnul lingvistic implică o scriere originară. De-acum înainte însă, nu la teza arbitrarului semnului vom face nemijlocit apel, ci la cea care îi este asociată de către Saussure ca un corelat indispensabil, și care ni se pare că, mai curând, o întemeiază: teza *diferenței* ca sursă de valoare lingvistică[18].

Care sunt, din punct de vedere gramatologic, consecințele acestei teme atât de bine cunoscute acum (și căreia, de altfel, și Platon îi consacrase câteva reflecții...)?

Diferența nefiind niciodată în ea însăși, și prin definiție, o plenitudine sensibilă, necesitatea ei contrazice postularea existenței unei esențe natural fonice a limbii. Ea contrazice, totodată, și pretinsa dependență naturală a semnificantului grafic. Aceasta este o consecință pe care Saussure o extrage el însuși împotriva premiselor care definesc sistemul intern al limbii. El se vede, acum, silit să excludă tocmai ceea ce îi permisese să excludă, anterior, scrierea: sunetul și „legătura lui naturală" cu sensul. De exemplu:

> „esențialul din limbă – după cum vom vedea – este străin de caracterul fonic al semnului lingvistic" (p. 33).

Și, într-un paragraf dedicat diferenței:

> „De altfel, este cu neputință ca sunetul, element material, să aparțină prin el însuși limbii. El nu este pentru limbă decât un lucru secundar, o materie pe care o folosește. Toate valorile convenționale prezintă această caracteristică de a nu se confunda cu elementul tangibil care le servește drept suport..." „în esența sa, el [semnificantul lingvistic] nu este deloc fonic; el este incorporal, fiind constituit numai din diferențele ce-i separă imaginea acustică de toate celelalte..." (p. 131);
>
> „Ideea sau materia fonică dintr-un semn contează mai puțin decât ceea ce există în jurul lui în celelalte semne" (p. 133).

Fără această reducere a materiei fonice, distincția, decisivă pentru Saussure, dintre limbă și vorbire ar fi lipsită de orice rigoare. La fel s-ar întâmpla și cu opozițiile, apărute în descendența ei, dintre cod și mesaj, schemă și uz etc. Concluzie: „fonologia – trebuie să o repetăm – nu este decât o disciplină auxiliară [a științei limbii] și nu ține decât de

---

[17] „Și, fiindcă se constată o stare de lucruri identică în sistemul de semne care e scrierea, îl vom lua drept termen de comparație pentru a lămuri întreaga problemă. Într-adevăr:

1 — semnele scrierii sunt arbitrare; astfel, de exemplu, nu există nici un raport între litera *t* și sunetul pe care îl desemnează;

2 — valoarea literelor este pur negativă și diferențială; astfel, aceeași persoană îl poate scrie pe *t* în diferite feluri... Singurul lucru esențial este ca acest semn să nu se confunde cu semnul folosit pentru *l*, *d* etc.;

3 — valorile scrierii nu acționează decât prin opoziția lor reciprocă în sânul unui sistem definit, compus dintr-un număr determinat de litere. Această caracteristică, fără să fie identică cu cea de la punctul 2, este strâns legată de ea, pentru că amândouă depind de prima. Semnul grafic fiind arbitrar, forma sa nu are mare importanță sau, mai bine spus, nu are importanță decât în limitele impuse de sistem;

4 — mijlocul de producere a semnului este total indiferent, căci el nu interesează sistemul (această caracteristică decurge tot din prima). Faptul că scriu literele cu alb sau cu negru, cu linii săpate sau în relief, cu peniță sau cu o daltă, nu are nicio importanță pentru semnificația lor" (p. 132).

[18] „*Arbitrarul* și *diferențialul* sunt două calități corelative" (p. 131).

vorbire" (p. 55). Vorbirea își extrage, prin urmare, materia din acel fond de scriere, notată sau nu, care este limba, și tocmai aici trebuie să medităm asupra conivenței dintre cele două „fixități". Reducerea lui *phonè* dezvăluie această conivență. Ceea ce Saussure spune, de exemplu, cu privire la semn în general, afirmație pe care el o „confirmă" prin intermediul scrierii, este la fel de valabil și pentru limbă: „Continuitatea semnului în timp, legată de alterarea lui în timp, este un principiu al semiologiei generale; confirmarea acestuia poate fi găsită în sistemele de scriere, în limbajul surdomuților etc." (p. 94).

Reducerea substanței fonice nu permite, prin urmare, doar operarea unei distincții între fonetică, pe de o parte (și, cu atât mai mult, acustica sau fiziologia organelor fonatoare), și fonologie, pe de altă parte. Ea face și din fonologia însăși o „disciplină auxiliară". Aici, direcția pe care o indică Saussure ne conduce dincolo de fonologismul celor care se reclamă, asupra acestui punct, de la el: Jakobson, într-adevăr, consideră imposibilă și nelegitimă indiferența față de substanța fonică a expresiei. El critică, astfel, glosematica lui Hjelmslev, care impune și practică neutralizarea substanței sonore. Iar în fragmentul citat mai sus, Jakobson și Halle susțin că „exigența teoretică" a unei studieri a invarianților care ar pune între paranteze substanța sonoră (ca pe un conținut empiric și contingent) este:

1 — *impracticabilă*, deoarece, așa cum „notează Eli Fischer-Jorgensen", „se ține seama de substanța sonoră la fiecare etapă a analizei". Să fie însă aceasta o „contradicție tulburătoare", așa cum vor Jakobson și Halle? Nu se poate ține, cumva, seama de ea ca de un fapt care ar servi drept exemplu, așa cum fac fenomenologii care au întotdeauna nevoie, păstrându-l prezent sub privire, de un conținut empiric exemplar în lectura unei esențe care este, de drept, independentă de el?

2 — *inadmisibilă de drept*, deoarece nu se poate considera că „în limbaj, forma se opune substanței așa cum o constantă se opune unei variabile". În desfășurarea acestei a doua demonstrații, referitor la raporturile dintre vorbire și scriere reapar anumite formulări literal saussuriene: ordinea scrierii este ordinea exteriorității, a „ocazionalului", a „accesoriului", a „auxiliarului", a „*parazitarului*" (pp. 116-117; subl. J.D.). Argumentația lui Jakobson și Halle face apel la geneza factuală și invocă secundaritatea scrierii în accepția ei curentă: „Abia după ce ai început să stăpânești limbajul vorbit înveți să citești și să scrii". Chiar și presupunând că această propoziție care ține de simțul comun ar fi riguros demonstrată, ceea ce noi nu credem (fiecare dintre conceptele ei conținând câte o imensă problemă), ar mai trebui să fim asigurați, în plus, și de pertinența ei în cadrul acestei argumentații. Chiar dacă acel „după" constituia, aici, o reprezentare facilă, dacă am ști cu precizie ceea ce gândim și ceea ce spunem atunci când susținem că învățăm să scriem *după* ce am învățat să vorbim, ar fi oare acest lucru de-ajuns pentru a putea să tragem concluzia caracterului parazitar a ceea ce vine, astfel, „după"? Și ce este un parazit? Dar dacă scrierea ar fi tocmai ceea ce ne obligă să ne reconsiderăm propria logică cu privire la parazit?

Într-un alt moment al criticii lor, Jakobson și Halle reamintesc imperfecțiunea reprezentării grafice; această imperfecțiune este pricinuită de „structurile fundamental diferite ale literelor și ale fonemelor":

> „Literele nu reproduc niciodată complet diferitele trăsături distinctive pe care se întemeiază sistemul fonetic, și neglijează definitiv relațiile structurale dintre aceste trăsături" (p. 116).

Sugeraserăm deja acest lucru mai sus: diferența radicală dintre dintre cele două elemente – cel grafic și cel fonic – nu exclude, cumva, derivarea? Inadecvarea reprezentării grafice nu privește, oare, doar scrierea alfabetică comună la care formalismul glosematic nu se referă în principal? În sfârșit, chiar dacă am accepta întreaga argumentație fonologistă astfel prezentată, se mai impune, totuși, să recunoaștem că ea opune un concept „științific" al vorbirii unui concept trivial al scrierii. Lucrul asupra căruia am vrea să atragem atenția este că scrierea nu poate fi exclusă din experiența generală a „relațiilor structurale dintre trăsături". Ceea ce presupune, desigur, o reformare a conceptului de scriere.

În sfârșit, dacă analiza jakobsoniană este atât de fidelă față de Saussure, n-o face ea, cumva, mai ales față de acel Saussure din *Capitolul VI*? Până unde ar fi susținut Saussure inseparabilitatea dintre materie și formă, care rămâne argumentul cel mai important al lui Jakobson și Halle (p. 117)? Am putea să repetăm această întrebare și în legătură cu poziția lui A. Martinet, care, în această dezbatere, urmează literal *Capitolul VI* al *Cursului*[19]. Și numai acest capitol, a cărui doctrină A. Martinet o disociază *categoric* de cea care, în *Curs*, suprimă privilegiul substanței fonice. După ce explică de ce „o limbă moartă cu ideografie perfectă", altfel spus, o comunicare trecând prin sistemul unei scrieri generalizate, „n-ar putea să aibă nicio autonomie reală" și de ce, *cu toate acestea*, „un astfel de sistem ar fi ceva atât de special încât este foarte lesne de înțeles de ce lingviștii *doresc să-l excludă* din domeniul științei lor" (*La linguistique synchronique*, p. 18; subl. J.D.), A. Martinet îi critică pe cei care, pe urmele unui anumit Saussure, pun sub semnul întrebării caracterul esențialmente fonic al semnului lingvistic:

> „Mulți vor fi înclinați să-i dea dreaptate lui Saussure atunci când acesta afirmă că «esențialul din limbă este străin de caracterul fonic al semnului lingvistic» și, depășind învățătura maestrului, să declare că semnul lingvistic nu are obligatoriu acest caracter fonic" (p. 19).

[19] Această fidelitate literală este exprimată:

1 — în expunerea critică a tentativei lui Hjelmslev („Au sujet des fondements de la théorie linguistique de L. Hjelmslev", în *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. 42, p. 40): „Hjelmslev este perfect logic cu el însuși atunci când declară că un text scris are pentru lingvist exact aceeași valoare ca un text vorbit, dat fiind că alegerea substanței nu contează. Refuză să admită până și faptul că substanța vorbită ar fi primară, iar substanța scrisă, derivată. Pare suficient să i se reamintească faptul că, în afara unor excepții patologice, toți oamenii vorbesc, dar că puțini știu să scrie, sau că, în general, copiii știu să vorbească cu mult timp înainte să învețe să scrie. *Așa că nu vom insista*". (Sublinierile ne aparțin.)

2 — în *Eléments de linguistique générale*, lucrare al cărei întreg capitol dedicat caracterului vocal al limbajului reia argumentele și termenii *Capitolului VI* al *Cursului*: „Învățăm să vorbim înainte de a învăța să scriem: lectura vine să dubleze vorbirea, *niciodată invers*" (subl. J.D.; această propoziție ni se pare masiv contestabilă, și chiar la nivelul experienței comune care, în această argumentație, are forță de lege.) A. Martinet conchide: „Studierea scrierii reprezintă o disciplină distinctă de lingvistică, chiar dacă, practic, nu este decât o anexă a ei. Lingvistica face, prin urmare, abstracție de faptele de grafie" (p. 11). Vedem cum funcționează conceptele de *anexă* și de *abstracție*: scrierea și știința ei sunt străine, dar nu și independente una față de alta, ceea ce nu le împiedică să fie, invers, imanente, dar neesențiale. Exact atât de *„în afară"* cât să nu afecteze integritatea limbii *înseși*, în pura și originara ei identitate cu sine, în proprietatea ei; exact atât de *„înăuntru"* cât să nu aibă dreptul la nicio independență practică sau epistemologică. Și reciproc.

3 — în *Le mot* (lucrare deja citată): „De la enunțarea orală trebuie întotdeauna să plecăm pentru a înțelege natura reală a limbajului uman" (p. 53).

4 — în sfârșit, și mai cu seamă, în „La double articulation du langage", în *La linguistique synchronique*, p. 8 sq. și p. 18 sq.

Asupra acestui punct anume, problema care se pune nu este aceea de a „depăși" învățătura maestrului, ci aceea de a o urma și de a o prelungi. A nu face acest lucru nu înseamnă, oare, a urma cu strictețe ceea ce, în *Capitolul VI*, limitează masiv investigația formală sau structurală, contrazicând cele mai incontestabile cuceriri ale doctrinei saussuriene? Evitând a o „depăși", nu riscăm, oare, a reveni înainte de producerea ei?

Părerea noastră este că scrierea generalizată nu constituie doar ideea unui sistem care trebuie inventat, a unei Caracteristici ipotetice ori a unei posibilități viitoare. Considerăm, dimpotrivă, că limba orală face deja parte din această scriere. Acest lucru presupune, însă, o modificare a însuși conceptului de scriere, pe care, pentru moment, nu facem decât s-o anticipăm. Chiar și presupunând că nu dispunem de acest concept modificat, chiar și presupunând că un sistem al scrierii pure nu poate fi privit decât ca o ipoteză de viitor sau ca o ipoteză de lucru, este obligatoriu, oare, ca un lingvist să-și refuze, în fața acestei ipoteze, mijloacele de a o gândi și de a-i integra formularea în discursul său teoretic? Chiar dacă majoritatea o refuză de fapt, creează oare acest lucru un drept teoretic? Este ceea ce pare a gândi A. Martinet. După ce elaborează ipoteza unui limbaj pur „dactilologic", el, într-adevăr, scrie:

> „Trebuie să recunoaștem că paralelismul dintre această «dactilologie» și fonologie este complet atât din perspectivă sincronică, cât și diacronică, și că am putea să folosim pentru prima terminologia uzuală celei de-a doua, mai puțin, firește, atunci când termenii comportă o referire la substanța fonică. Este limpede că dacă nu *dorim* să excludem din domeniul lingvistic sistemele de tipul celui pe care tocmai l-am imaginat, este foarte important să modificăm terminologia tradițională referitoare la articularea semnificanților astfel încât să eliminăm din ea orice referire la substanța fonică, așa cum face Louis Hjelmslev atunci când utilizează «cenem» sau «cenematic» în loc de «fonem» și «fonologie»*(Cu toate acestea, este de înțeles faptul că majoritatea lingviștilor ezită să modifice din temelii edificiul terminologic tradițional doar pentru avantajul teoretic de a putea introduce în domeniul științei lor niște sisteme pur ipotetice. Pentru ca ei să consimtă să aibă în vedere o astfel de revoluție*, ar trebui să fie convinși de faptul că, în sistemele lingvistice atestate, nu au niciun interes să considere că substanța fonică a unităților de expresie i-ar interesa în mod direct" (pp. 20-21; subl. J.D.).

Încă o dată: nu punem la îndoială valoarea acestor argumente fonologiste, ale căror presupoziții am încercat, mai sus, să le scoatem în evidență. În momentul când îți asumi aceste presupoziții, ar fi absurd să reintroduci, din simplă confuzie, scrierea derivată în câmpul limbajului oral și în interiorul sistemului acestei derivări. Fără a reuși să scăpăm de etnocentrism, n-am face, atunci, decât să ștergem toate frontierele din interiorul sferei sale de legitimitate. Aici nu este, așadar, vorba de a reabilita scrierea în înțelesul ei strict, și nici de a răsturna ordinea dependenței atunci când ea este evidentă. Fonologismului nu i se poate obiecta nimic atât timp cât sunt menținute conceptele curente de vorbire și de scriere care formează țesătura solidă a argumentației sale. Concepte curente, de zi cu zi și, în plus, fapt cu nimic contradictoriu, locuite de o veche istorie, limitate de niște granițe puțin vizibile, dar cu atât mai draconice.

Ceea ce am vrea să sugerăm, mai curând, este că pretinsa derivare a scrierii, oricât de reală și de masivă s-ar dovedi, n-a fost posibilă decât cu o condiție: aceea ca limbajul

„originar", „natural" etc. să nu fi existat niciodată, să nu fi fost niciodată intact, neatins de scriere, să fi fost, dintotdeauna, el însuși o scriere. Arhi-scriere căreia, aici, vrem să-i semnalăm necesitatea și să-i schițăm conceptul cel nou; și pe care nu continuăm s-o numim scriere decât pentru că ea comunică în mod esențial cu conceptul vulgar de scriere. Acesta nu a putut să se impună din punct de vedere istoric decât tocmai prin disimularea arhi-scrierii, din dorința unei vorbiri care și-a exilat opusul și dublul, și care a făcut tot ce i-a stat în puteri pentru a-i reduce acesteia diferența. Dacă ne încăpățânăm să numim scriere această diferență e pentru că, în travaliul de reprimare istorică, scrierea era, prin însăși situația ei, destinată să semnifice ce era mai de temut în diferență. Ea era ceea ce, în imediata proximitate, amenința dorința vorbirii vii, ceea ce, dinăuntru și încă de la începuturile ei, o *ataca* [*entamait*]. Iar diferența, vom resimți treptat acest lucru, nu poate fi gândită fără legătură cu *urma*.

Această arhi-scriere, chiar dacă conceptul ei apare ca fiind convocat de către temele „arbitrarului semnului" și ale diferenței, nu poate și nu va putea fi niciodată recunoscută ca *obiect* al unei *științe*. Ea este tocmai ceea ce nu poate să se lase redus la forma *prezenței*. Or, aceasta comandă orice obiectivitate a obiectului și orice relație de cunoaștere. Este motivul pentru care ceea ce, în continuarea *Cursului*, am putea fi tentați să considerăm ca fiind un „progres" zdruncinând retroactiv pozițiile necritice ale *Capitolului VI* nu produce, de fapt, nicio clipă un nou concept „științific" al scrierii.

Se poate, oare, spune același lucru și despre algebrismul lui Hjelmslev, care a împins, fără doar și poate, acest progres până la consecințele sale cele mai stricte?

Principiile de gramatică generală (1928) disociau, în doctrina *Cursului*, un principiu fonologist și un principiu al diferenței. Desprindeau un concept al *formei* care permitea operarea unei distincții între diferența formală și diferența fonică, și aceasta chiar în interiorul limbii „vorbite" (p. 117). Gramatica este independentă de semantică și de fonologie (p. 118).

Această independență constituie însuși principiul glosematicii înțeleasă ca știință formală a limbii. Formalitatea ei presupune că „nu există nicio conexiune necesară între sunete și limbaj"[20]. Această formalitate este, ea însăși, condiția unei analize pur funcționale. Ideea de funcție lingvistică și de unitate pur lingvistică – glosemul – nu exclude, așadar, doar luarea în considerare a substanței de expresie (substanță materială), ci și pe aceea a substanței de conținut (substanță imaterială). „Deoarece limba este o formă și nu o substanță (F. de Saussure), glosemele sunt prin definiție independente de substanță, atât de cea imaterială (semantică, psihologică și logică), cât și de cea materială (fonică, grafică etc.)[21]." Studierea funcționării limbii, a *jocului* ei, presupune punerea între paranteze a substanței *sensului* și, dintre alte substanțe posibile, pe aceea a *sunetului*. Unitatea dintre sunet și sens constituie, într-adevăr, aici, așa cum propuseserăm ceva mai sus, închiderea liniștitoare a jocului. Hjelmslev își plasează propriul său concept de *schemă* sau de *joc* al limbii în descendența lui Saussure, a formalismului și a teoriei valorii de la acesta. Chiar dacă preferă să compare valoarea lingvistică mai curând cu „valoarea de schimb din ști-

[20] „On the Principles of Phonematics", 1935, *Proceeding of the Second International Congress of Phonetic Sciences*, p. 51.

[21] L. Hjelmslev, H.J. Uldall, *Etudes de linguistique structurale organisées au sein du Cercle linguistique de Copenhague* (Bulletin 11, 35, p. 13 sq.).

inţele economice" decât cu „valoarea pur logico-matematică", el impune, totuşi, o limită acestei analogii:

> „O valoare economică este prin definiţie o valoare cu două feţe: ea joacă nu numai rolul de constantă faţă de unităţile concrete ale banilor, ci şi pe acela de variabilă faţă de o cantitate stabilită de marfă care îi serveşte drept etalon. Îl lingvistică, în schimb, nu există nimic care să corespundă unui etalon. Tocmai de aceea, jocul de şah şi nu faptul economic rămâne, pentru F. de Saussure, imaginea cea mai fidelă a unei gramatici. Schema limbii este, în ultimă instanţă, *un joc* şi nimic altceva"[22].

În *Prolegomene la o teorie a limbajului* (1943), recurgând la opoziţia *expresie/conţinut*, pe care o introduce în locul diferenţei *semnificant/semnificat* şi ai cărei termeni pot fi priviţi, fiecare în parte, atât din punctul de vedere al *formei*, cât şi din cel al *substanţei*, Hjelmslev critică ideea unui limbaj legat în mod *natural* de substanţa expresiei fonice. În mod eronat, până acum, s-a „crezut că substanţa de expresie a unui limbaj vorbit trebuia să constea doar în «sunete»".

> „Astfel, aşa cum au atras atenţia în special E. şi K. Zwirner, nu s-a ţinut seama de faptul că discursul este însoţit, că anumite elemente componente ale discursului pot fi înlocuite prin gest şi că, de fapt, aşa cum afirmă E. şi K. Zwirner, nu numai presupusele organe ale vorbirii (gâtul, gura şi nasul) participă la activitatea limbajului «natural», ci aproape întregul ansamblu al muşchilor striaţi. În plus, substanţa obişnuită a gesturilor-şi-cuvintelor poate fi înlocuită cu oricare altă substanţă potrivită în împrejurări exterioare diferite. Astfel, aceeaşi formă lingvistică poate să fie manifestată şi prin scris, aşa cum se întâmplă în cazul notărilor fonetice sau fonematice şi în ortografiile aşa-zis fonetice, cum ar fi de exemplu daneza. Iată, prin urmare, o substanţă «grafică» care se adresează exclusiv ochiului şi care nu necesită să fie transpusă în «substanţă» fonetică pentru a fi percepută şi înţeleasă. Iar această «substanţă» grafică poate să fie, tocmai din punctul de vedere al substanţei, de diferite feluri.[23]"

Refuzând să presupună o „derivare" a substanţelor pornind de la substanţa expresiei fonice, Hjelmslev elimină cu totul această problemă din câmpul analizei structurale şi propriu-zis lingvistice:

> „În plus, niciodată nu se poate şti cu deplină certitudine ce anume este derivat şi ce nu; nu trebuie să uităm că descoperirea scrierii alfabetice se află ascunsă în preistorie (B. Russell are perfectă dreptate atunci când ne atrage atenţia că nu dispunem de niciun mijloc de a decide dacă cea mai veche formă de exprimare umană este scriere sau vorbire), ceea ce face ca afirmaţia conform căreia ea se întemeiază pe o analiză fonetică nu

[22] „Langue et parole", in *Essais linguistiques*, p. 77.

[23] *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, pp. 91-93 (tr. engl. *Prolegomena to a theory of language*, pp. 103-104). Cf. şi „La stratification du langage" (1954), in *Essais linguistiques* (Travaux du cercle linguistique de Copenhague, XII, 1959). Proiectul şi terminologia unei *grafematici*, ştiinţă a substanţei expresiei grafice, sunt precizate aici (p. 41). Complexitatea algebrei propuse are scopul de a remedia faptul că, din punctul de vedere al distincţiei dintre formă şi substanţă, „terminologia saussuriană poate induce confuzii" (p. 48). Hjelmslev demonstrează felul în care „o singură şi aceeaşi formă a expresiei poate fi manifestată de substanţe diferite: fonică, grafică, semnalizare cu steguleţe etc." (p. 49).

> constituie decât una dintre ipotezele diacronice; tot atât de bine, ea s-ar fi putut întemeia și pe o analiză formală a structurii lingvistice. Oricum însă, așa cum recunoaște lingvistica modernă, considerațiile diacronice nu sunt pertinente pentru descrierea sincronică" (pp. 104-105).

Faptul că această critică glosematică este operată în același timp grație lui Saussure și împotriva lui, că, așa cum sugeram ceva mai sus, spațiul unei gramatologii este în același timp deschis și închis de *Cursul de lingvistică generală* apare formulat într-un mod remarcabil de către H.J. Uldall. Pentru a demonstra că Saussure nu a dezvoltat „toate consecințele teoretice ale descoperirii sale", el scrie:

> „Acest fapt apare ca fiind cu atât mai ciudat dacă ne gândim că urmările practice [ale acestei descoperiri] au fost trase din plin, și chiar cu mii de ani înaintea lui Saussure, căci doar mulțumită conceptului de diferență dintre formă și substanță putem noi să ne explicăm posibilitatea, pentru limbaj și pentru scriere, de a exista în același timp ca expresii ale unuia și aceluiași limbaj. Dacă una dintre aceste două substanțe, fluxul de aer sau fluxul de cerneală (*the stream of air or the stream of ink*), ar fi o parte integrantă a limbajului însuși, n-ar fi cu putință să trecem de la una la alta fără a schimba limbajul[24]".

Nu încape îndoială că Școala de la Copenhaga eliberează, în felul acesta, un întreg câmp de investigație: atenția devine disponibilă nu numai pentru puritatea unei forme detașate de orice legătură „naturală" cu o substanță, ci și pentru tot ceea ce, în stratificarea limbajului, depinde de substanța expresiei grafice. O descriere originală și riguros delimitată a acesteia poate fi, astfel, promisă. Hjelmslev recunoaște că „o analiză a scrierii care să nu țină seama de sunet nu a fost încă întreprinsă" (p. 105). Regretând, la rândul său, că „substanța cernelii nu a avut dreptul, din partea lingviștilor, la atenția pe care aceștia au cheltuit-o cu substanța aerului", H.J. Uldall delimitează această problematică, subliniind independența reciprocă a substanțelor expresiei. El ilustrează această independență mai cu seamă prin faptul că, în ortografie, niciun grafem nu corespunde accentelor din pronunție (pentru Rousseau, aceasta constituia tocmai mizeria și pericolul scrierii), dar și prin acela că, reciproc, în pronunție, niciun grafem nu corespunde spațierii (*spacing*) dintre cuvintele scrise (pp. 13-14).

Recunoscând specificitatea *scrierii*, glosematica nu-și oferea doar mijloacele pentru a descrie elementul *grafic*. Ea indica și accesul spre elementul *literar*, spre ceea ce, în literatură, trece printr-un text ireductibil grafic, legând *jocul formei* de o substanță determinată a expresiei. Dacă există ceva în literatură care nu se lasă redus la voce, la epos sau poezie, acest ceva nu poate fi surprins decât dacă se izolează în mod strict această legătură dintre *jocul formei* și substanța expresiei grafice. (Vom recunoaște, însă, chiar prin aceasta, că „pura literatură" respectată, astfel, în ce are ea mai ireductibil, riscă, totodată, să limiteze jocul, să-l

[24] „Speech and writing", 1938, in *Acta linguistica*, IV, 1944, p. 11 sq. Uldall mai face aici trimitere și la un studiu al dr. Joseph Vachek, „Zum Problem der geschriebenen Sprache" (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, VIII, 1939), pentru a indica „diferența dintre punctul de vedere fonologic și cel glosematic".
Cf. și Eli Fischer-Jorgensen, „Remarques sur les principes de l'analyse phonémique", in *Recherches Structurales*, 1949 (*Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. V, p. 231 sq.); B. Siertsema, *A study of glossematics*, 1955 (în special cap. VI), și Hennings Spang-Hanssen, „Glossematics", in *Trends in European and American linguistics. 1930-1960*, 1963, p. 147 sq.

lege. Dorința de a lega jocul este, de altfel, una irepresibilă.) Acest interes pentru literatură s-a manifestat efectiv în cadrul Școlii de la Copenhaga[25]. El risipește, astfel, neîncrederea rousseuistă și saussuriană față de artele literare. Și radicalizează efortul formaliștilor ruși, al O.PO.IAZ.-ului mai exact, care privilegiau, poate, în atenția lor față de ființa literară a literaturii, instanța fonologică și modelele literare dominate de ea. În special poezia. Ceea ce, în istoria literaturii și în structura unui text literar în general, scapă acestei instanțe merită, prin urmare, un tip de descriere ale cărei norme și condiții de posibilitate au fost mai bine, poate, scoase în evidență tocmai de către glosematică. Aceasta s-a pregătit mai bine, poate, să studieze, astfel, stratul pur grafic din structura textului literar și din istoria devenirii literare a literalității, mai ales în „modernitatea" ei.

Fără îndoială, un nou domeniu a fost, astfel, deschis unor cercetări inedite și fecunde. Și totuși, nu acest paralelism sau această paritate regăsită a substanțelor de expresie ne interesează, mai presus de toate, aici. Am văzut cât se poate de clar că, dacă substanța fonică își pierdea privilegiul, aceasta nu se întâmpla în beneficiul substanței grafice, care se pretează acelorași substituiri. În ce poate avea ea eliberator și incontestabil, glosematica continuă să opereze, aici, cu un concept curent de scriere. Oricât de originală și de ireductibilă, „forma expresiei", legată prin corelare de „substanța expresiei" *grafice*, rămâne extrem de determinată. Este mult prea dependentă și mult prea derivată în comparație cu arhi-scrierea despre care vorbim aici. Aceasta s-ar afla în acțiune nu numai în forma și în substanța expresiei grafice, ci și în cele ale expresiei nongrafice. Ar constitui nu numai schema care leagă forma de orice substanță, fie ea grafică sau de alt fel, ci și mișcarea acelui *sign-function* care leagă un conținut de o expresie, fie ea grafică sau nu. Această temă nu-și putea afla niciun loc în sistematica lui Hjelmslev.

Și aceasta deoarece arhi-scrierea[VIII], mișcare a diferării, arhi-sinteză ireductibilă, deschizând în același timp, prin una și aceeași posibilitate, temporalizarea, raportarea la altul și limbajul, nu poate, în calitatea ei de condiție a tuturor sistemelor lingvistice, să facă parte din sistemul lingvistic însuși, să se afle situată ca un obiect în interiorul câmpului său. (Ceea ce nu vrea să însemne că ea ar avea un loc real *în altă parte*, un *alt sit* determinabil.) Conceptul ei n-ar putea să îmbogățească cu nimic descrierea științifică, pozitivă și „imanentă" (în sensul pe care Hjelmslev îl dă acestui cuvânt) a sistemului însuși. Iată de ce fondatorului glosematicii i-ar fi contestat mai mult ca sigur necesitatea, așa cum respinge, în bloc și cu deplină legitimitate, toate teoriile extralingvistice care nu pornesc de la imanența ireductibilă a sistemului lingvistic[26]. Ar fi văzut în această noțiune unul dintre acele apeluri la experiență de care o teorie trebuie să se dispenseze[27]. N-ar fi înțeles

---

[25] Și deja, într-un mod cât se poate de programatic, în *Prolégomènes* (tr. engl., p. 114-115). Cf. și Ad. Stender-Petersen, *Esquisse d'une théorie structurale de la littérature*; și Svend Johansen, „La notion de signe dans la glossématique et dans l'esthétique", in *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, vol. V, 1949.

[VIII] Pentru mai multe amănunte asupra acestui termen esențial și asupra traducerii lui, vezi „Note de traducere (Glosar)".

[26] *Omkring*, p. 9 (tr. engl. *Prolegomena*, p. 8).

[27] P. 14. Ceea ce nu-l împiedică pe Hjelmslev să se „aventureze în a-și denumi" propriul principiu călăuzitor un „principiu empiric" (p. 12, tr. engl., p. 11). „Dar, adaugă el, suntem oricând gata să abandonăm această denumire dacă investigația epistemologică va demonstra că este improprie. Din punctul nostru de vedere, este o simplă chestiune de terminologie care nu afectează menținerea principiului". Acesta nu este decât un exemplu al convenționalismului terminologic al unui sistem care, preluându-și toate conceptele tocmai din istoria metafizicii pe care vrea să o țină la distanță (formă/substanță, conținut/expresie etc.), are impresia

de ce denumirea de scriere rămânea la acel X care devine atât de diferit față de ceea ce, întotdeauna, s-a numit „scriere".

Am început, deja, să justificăm acest cuvânt, și în primul rând necesitatea acestei comunicări între conceptul de arhi-scriere și conceptul vulgar de scriere pe care acesta îl supune deconstrucției. Vom continua s-o facem mai jos. Cât privește conceptul de experiență, el este, aici, extrem de stânjenitor. Asemenea tuturor noțiunilor de care ne slujim în rândurile de față, el aparține istoriei metafizicii, și nu-l putem utiliza decât prin anulare, sub ștersătură [*sous rature*][IX]. „*Experiență*" a desemnat întotdeauna raportarea la o prezență, indiferent că această raportare va fi avut sau nu forma conștiinței. Este obligatoriu, totuși, conform acelui soi de contorsiune sau de contențiune la care discursul este, aici, forțat, să epuizăm resursele conceptului de experiență mai înainte și tocmai cu scopul de a-l atinge, prin deconstrucție, în fondul său ultim. Este singura condiție pentru a putea să evităm în același timp „empirismul" și criticile „naive" ale experienței. Astfel, de pildă, experiența față de care „teoria, spune Hjelmslev, trebuie să fie independentă" nu epuizează în totalitate conceptul de experiență. Ea continuă să corespundă unui anumit tip de experiență factuală sau regională (istorică, psihologică, fiziologică, sociologică etc.), care prilejuiește o știință ea însăși regională și, ca atare, exterioară în mod strict lingvisticii. Lucrurile nu stau, însă, deloc astfel în cazul experienței concepute ca arhi-scriere. Punerea între paranteze a regiunilor experienței sau a totalității experienței naturale are menirea de a descoperi un câmp al experienței transcendentale. Acesta nu este accesibil decât în măsura în care, după ce, așa cum procedează Hjelmslev, vom fi degajat specificitatea sistemului lingvistic și vom fi scos în afara jocului toate științele extrinseci și toate speculațiile metafizice, punem problema originii transcendentale a sistemului însuși ca sistem al obiectelor unei științe și, corelativ, a sistemului teoretic care îl studiază: în cazul de față, a sistemului obiectiv și „deductiv" care se dorește a fi glosematica. Fără un atare demers, progresul decisiv înfăptuit de un formalism respectuos față de originalitatea obiectului său, față de „sistemul imanent al obiectelor sale", este pândit de obiectivismul scientist, altfel spus, de o altă metafizică, neperceptă sau nemărturisită. Care, de multe ori, poate fi recunoscută acționând în lucrările Școlii de la Copenhaga. Tocmai pentru a evita recăderea într-un astfel de obiectivism naiv ne referim, aici, la o transcendentalitate pe care, în altă parte, o punem la îndoială. Și aceasta deoarece, după părerea noastră, există un dincoace și un dincolo al criticii transcendentale. A face în așa fel ca acest „dincolo" să nu recadă în acel „dincoace" înseamnă a recunoaște în contorsionare necesitatea unui *parcurs*. Acest parcurs trebuie să lase o dâră [*sillage*] în text. Fără această dâră, abandonat doar conținutului concluziilor sale, textul ultratranscendental va semăna întotdeauna până la confuzie cu textul precritic. Trebuie să formulăm și să medităm, astăzi, asupra legii acestei asemănări. Ceea ce numim, aici, anularea, ștergerea [*la rature*] conceptelor trebuie să marcheze locurile acestei meditații viitoare. Valoarea de arhie [*archie*] transcendentală, de pildă, trebuie să-și facă resimțită necesitatea mai înainte de a se lăsa ea însăși anulată [*raturer*]. Conceptul de arhi-urmă [*archi-trace*][X] trebuie să facă dreptate și acestei necesități, și acestei anulări.

---

că le poate neutraliza întreaga încărcătură istorică doar printr-o declarație de intenție, o prefață și câteva perechi de ghilimele.

[IX] Pentru mai multe amănunte asupra semnificațiilor acestui „procedeu", vezi „Note de traducere (Glosar)".

[X] Pentru mai multe amănunte asupra acestui concept, vezi „Note de traducere (Glosar)".

El este, într-adevăr, contradictoriu și inacceptabil din punctul de vedere al logicii identității. Urma nu este doar dispariția originii, ea vrea să spună, aici – în discursul pe care-l susținem și conform parcursului pe care-l urmăm –, că originea nici măcar nu a dispărut, că ea nu a fost niciodată constituită altfel decât retroactiv de către o non-origine, urma, care devine, în felul acesta, originea originii. Astfel încât, pentru a smulge conceptul de urmă din schema clasică care ar face-o să deriveze dintr-o prezență ori dintr-o ne-urmă originară, transformând-o într-o marcă empirică, se impune, într-adevăr, să vorbim de urmă originară sau de arhi-urmă. Și totuși, știm foarte bine că acest concept își distruge el însuși numele și că, deși totul începe cu urma, nu există, mai presus de orice, urmă originară[28]. Se impune, atunci, să *situăm*, ca pe un simplu *moment al discursului*, reducția fenomenologică și referința în stil husserlian la o experiență transcendentală. În măsura în care conceptul de experiență în general – și de experiență transcendentală, la Husserl, în particular – rămâne ordonat de tema prezenței, el participă la mișcarea de reducere a urmei. Prezentul Viu (*lebendige Gegenwart*) este forma universală și absolută a experienței transcendentale la care ne trimite Husserl. În descrierile mișcării de temporalizare, tot ceea ce nu tulbură [*tourmente*] simplitatea și dominația acestei forme ni se pare a semnala apartenența fenomenologiei transcendentale la metafizică. Aceasta se vede, însă, nevoită să negocieze cu anumite forțe de ruptură. În temporalizarea originară și în mișcarea raportării la celălalt, așa cum le descrie în mod efectiv Husserl, nonprezentarea sau de-prezentarea sunt la fel de „originare" ca și prezentarea. *Tocmai de aceea, o gândire a urmei nu poate nici să se reducă la o fenomenologie transcendentală, dar nici să se rupă de ea.* Aici la fel ca pretutindeni, a pune problema în termeni de alegere, a obliga sau a te crede obligat, mai presus de orice, să răspunzi la ea printr-un *da* ori printr-un *nu*, a concepe apartenența ca pe un jurământ de credință sau nonapartenența ca pe o vorbire pe șleau înseamnă a confunda înălțimi, drumuri și stiluri absolut diferite. În deconstrucția arhiei, nu se procedează la o alegere.

Recunoaștem, prin urmare, necesitatea de a trece prin conceptul de arhi-urmă. În ce fel ne călăuzește această necesitate dinlăuntrul sistemului lingvistic? Prin ce anume drumul care duce de la Saussure la Hjelmslev ne interzice să ocolim urma originară?

Prin aceea că trecerea sa prin *formă* este o trecere prin *amprentă*. Iar sensul diferării, în general, ne-ar deveni mai accesibil dacă unitatea acestei duble treceri ne-ar apărea ceva mai clar.

În ambele cazuri, trebuie să pornim de la posibilitatea de a neutraliza substanța fonică.

Pe de o parte, elementul fonic, termenul, plenitudinea pe care-o numim sensibilă n-ar putea să apară ca atare fără diferența sau opoziția care le dau *formă*. Tocmai în aceasta constă importanța cea mai evidentă a apelului la diferență ca reducere a substanței fonice. Or, aici, apariția[XI] și funcționarea diferenței presupun o sinteză originară care nu este precedată de nicio simplitate absolută. Așa ar arăta, prin urmare, urma originară. Fără o retenție în unitatea minimală a experienței temporale, fără o urmă reținându-l pe celălalt ca altul în același, nicio diferență nu ar putea să lucreze și niciun sens nu ar putea să apa-

[28] Cât privește această critică a conceptului de origine în general (empirică și/sau transcendentală), o schemă a unei argumentări a ei am încercat să o indicăm în altă parte (*Introduction à* L'Origine de la géométrie *de Husserl*, 1962, p. 60).

[XI] În original, *l'apparaître*: faptul-de-a-apărea, faptul-că-apare (ceva), „apărerea".

ră. Aici nu este, așadar, vorba de o diferență constituită, ci, înaintea oricărei determinări de conținut, de mișcarea *pură* care produce diferența. *Urma (pură) este diferarea.* Ea nu depinde de nicio plenitudine sensibilă, audibilă sau vizibilă, fonică sau grafică. Ci este, dimpotrivă, condiția acesteia. Deși *nu există*, chiar dacă nu este niciodată un *fiind-prezent* în afara oricărei plenitudini, posibilitatea ei este anterioară de drept față de tot ceea ce numim semn (semnificat/semnificant, conținut/expresie etc.), concept sau operațiune, motrice sau sensibilă. Această diferare nu este mai sensibilă decât inteligibilă, și permite articularea semnelor între ele în interiorul aceleiași ordini abstracte – a unui text fonetic sau grafic, de pildă – sau între două ordini ale expresiei. Ea permite articularea vorbirii cu scrierea – în înțeles curent –, tot așa cum întemeiază și opoziția metafizică dintre sensibil și inteligibil, iar, apoi, pe cele dintre semnificant și semnificat, expresie și conținut etc. Dacă limba n-ar fi deja, în acest sens, scriere, nicio „notare" derivată a ei n-ar fi posibilă; iar problema clasică a raporturilor dintre vorbire și scriere n-ar putea nici măcar să apară. Evident că *științele* pozitive ale semnificației nu pot să descrie decât *opera* și *faptul* diferării, altfel spus, diferențele determinate și prezențele determinate cărora acestea le dau naștere. Nu poate să existe o știință a diferării însăși în operația ei, după cum nici a originii prezenței înseși, adică a unei anumite non-origini.

Diferarea este, prin urmare, formarea formei. Dar, *pe de altă parte*, ea este și faptul-de-a-fi-imprimat [*l'être-imprimé*[XII]] al amprentei. Se știe că Saussure face o distincție între „imaginea acustică" și sunetul obiectiv (p. 85). El își oferă, în felul acesta, dreptul de a reduce, în înțelesul fenomenologic al termenului, științele acusticii și ale fiziologiei în momentul instituirii științei limbajului. Imaginea acustică este structura apariției [*l'apparaître*] sunetului, care nu este deloc totuna cu sunetul apărând [*le son appaissant*[XIII]]. Imaginea acustică, el o numește *semnificant*, rezervând denumirea de *semnificat* nu lucrului, firește (lucrul fiind redus prin actul și prin însăși idealitatea limbajului), ci „conceptului", noțiune, fără îndoială, nefericită aici: să spunem, idealității sensului. „Propunem să păstrăm cuvântul *semn* pentru a desemna totalul, și să înlocuim *conceptul* și *imaginea acustică* prin *semnificat* și, respectiv, *semnificant*" (p. 86). Imaginea acustică este *auzitul* [*l'entendu*[XIV]]: nu *sunetul* auzit, ci faptul-de-a-fi-auzit [*l'être-entendu*[XV]] al sunetului. Faptul-de-a-fi-auzit este structuralmente fenomenal și aparține unei ordini radical eterogene față de aceea a sunetului real din lume. Această eterogenitate subtilă, dar absolut decisivă, nu poate fi decupată decât printr-o reducție fenomenologică. Aceasta se dovedește, prin urmare, indispensabilă pentru orice analiză a faptului-de-a-fi-auzit, fie ea inspirată de preocupări lingvistice, psihanalitice sau de alt fel.

Or, „imaginea acustică", apariția structurată a sunetului, „materia sensibilă" *trăită* și *informată* de diferare, ceea ce Husserl ar numi structura *hylè/morphè*, distinctă de orice realitate mundană, Saussure o numește „imagine psihică": „Aceasta din urmă [imaginea acustică] nu este sunetul material, lucru pur fizic, ci amprenta psihică a acestui sunet, reprezentarea pe care ne-o dă mărturia simțurilor noastre; ea este senzorială, și o numim «materială» numai în acest sens și în opoziție cu celălalt termen al asocierii, conceptul,

---

[XII] Ființarea-ca-imprimat, ființa(rea)-în-imprimare.

[XIII] Cu sunetul în momentul apariției lui, cu sunetul în apariția sa.

[XIV] Ceea-ce-se-aude, ceea-ce-auzim.

[XV] Ființarea-ca-auzit (ca auzire), ființa(rea)-în-auzire.

în general mai abstract" (p. 85). Chiar dacă termenul de „psihic" nu este, poate, cel mai potrivit, sau numai cu condiția de a adopta, față de el, o prudență fenomenologică, originalitatea unui anumit loc este bine marcată.

Mai înainte de a preciza în ce constă acest loc, să notăm că, aici, nu este neapărat vorba de ceea ce Jakobson și alți lingviști au criticat cu titlul de „punct de vedere mentalist":

> „Conform celei mai vechi dintre aceste concepții, care datează încă de pe vremea lui Baudouin de Courtenay, dar n-a dispărut nici azi în totalitate, fonemul este un sunet imaginat sau intențional, care se opune sunetului emis în mod efectiv așa cum un fenomen «psihofonetic» se opune faptului «fiziofonetic». Este echivalentul psihic al unui sunet interiorizat"[29].

Chiar dacă noțiunea de „imagine psihică" astfel definită (adică în conformitate cu o psihologie prefenomenologică a imaginației) are, într-adevăr, această inspirație mentalistă, ea ar putea fi apărată împotriva criticii lui Jakobson cu condiția de a preciza: 1° că ea poate fi păstrată fără a fi nevoie să se afirme că „limbajul interior se reduce la trăsăturile distinctive, excluzându-le pe cele configurative sau redundante"; 2° că nu se poate reține calificativul de *psihic* dacă acesta desemnează exclusiv o *altă realitate naturală, internă, nu externă*. Tocmai aici se dovedește indispensabilă corecția husserliană, care are darul de a transforma dezbaterea până la premisele ei. Componentă reală (*reell*, nu *real*) a trăitului, structura *hylè/morphè* nu este o realitate (*Realität*). Cât privește obiectul intențional, conținutul imaginii, de exemplu, acesta nu aparține în mod real (*reell*) nici lumii, nici trăitului: componentă non-reală a trăitului. Imaginea psihică despre care vorbește Saussure nu trebuie, prin urmare, să fie o realitate internă care ar copia o realitate externă. Husserl, care critică în *Ideî I* acest concept al „portretului", arată, de asemenea, în *Krisis* (p. 63 *sq.*) și felul în care fenomenologia trebuie să depășească opoziția naturalistă, din care se hrănesc psihologia și științele despre om, dintre „experiență internă" și „experiența externă". Se dovedește, prin urmare, absolut indispensabil să salvăm distincția dintre sunetul apărând [*le son apparaissant*] și apariția [*l'apparaître*] sunetului, dacă vrem să evităm cea mai periculoasă, dar și cea mai curentă dintre confuzii; și este, în principiu, posibil să facem acest lucru fără „a dori să depășim antinomia dintre invarianță și variabilitate, atribuind-o pe prima experienței interne, iar pe cea de-a doua, experienței externe" (Jakobson, *op. cit.*, p. 112). Diferența dintre invarianță și variabilitate nu separă cele două domenii unul de celălalt, ci le desparte pe fiecare în ele însele. Acest fapt ne indică mai mult decât este

---

[29] *Op. cit.*, p. 111. Aceleași rezerve le formulează și Hjelmslev: „Lucru ciudat, lingvistica, deși se pusese de multă vreme în gardă împotriva oricărei nuanțe de «psihologism», pare, aici, fie și numai într-o anumită măsură și păstrând proporțiile, a reveni atât la «imaginea acustică» a lui F. de Saussure, cât și la «concept», cu condiția, firește, de a interpreta acest termen în strictă conformitate cu doctrina pe care tocmai am expus-o, recunoscând, pe scurt, deși cu toate rezervele cuvenite, că pe ambele laturi ale semnului lingvistic, ne aflăm în prezența unui «fenomen în totalitate psihic» (Clg. p. 28). Mai curând, însă, este vorba de o parțială coincidență de nomenclaturi decât de o analogie reală. Termenii introduși de către F. de Saussure și interpretările oferite în *Curs* au fost abandonate pentru că se pot preta unor echivocuri, și este întotdeauna bine să nu repetăm erorile trecutului. De altfel, ezităm, în ceea ce ne privește, în fața problemei de a ști în ce măsură cercetările pe care le-am preconizat aici pot fi considerate ca fiind de ordin psihologic: motivul este că psihologia pare a fi o disciplină a cărei definiție lasă încă mult de dorit" („La stratification du langage", 1954, în *Essais linguistiques*, p. 56). În „Langue et parole" (1943), Hjelmslev, punând aceeași problemă, evoca deja „numeroasele nuanțe de care maestrul de la Geneva era probabil pe deplin conștient, dar asupra cărora nu a considerat util să insiste; motivele care au putut determina o astfel de atitudine, evident, ne scapă" (p. 76).

nevoie că esența lui *phonè* n-ar putea să fie citită direct și în primul rând în textul unei științe mundane, al unei psiho-fizio-fonetici.

Aceste măsuri de precauție odată luate, trebuie să recunoaștem că tocmai în zona specifică a acestei amprente și a acestei urme, în temporalizarea unui *trăit* care nu se află nici *în* lume, nici pe „altă lume", care nu este în mai mare măsură sonor decât luminos și nici nu se află mai *în* timp decât s-ar afla *în* spațiu, apar diferențele dintre elemente sau, mai curând, le produc, făcându-le să apară ca atare și constituind *texte*, înlănțuiri și sisteme de urme. Aceste înlănțuiri și aceste sisteme nu se pot desena decât în țesătura acestei urme sau a acestei amprente. Diferența nemaivăzută [*inouïe*] dintre apărând [*l'apparaissant*] și apariție [*l'apparaître*][XVI] (dintre „lume" și „trăit") este condiția tuturor celorlalte diferențe, a tuturor celorlalte urme, și *ea este deja o urmă*. Tocmai de aceea, acest din urmă concept este absolut și de drept „anterior" oricărei problematici *fiziologice* asupra naturii engramei sau *metafizice* asupra sensului prezenței absolute, a cărei urmă se oferă, astfel, spre a fi descifrată. *Urma este, într-adevăr, originea absolută a sensului în general. Ceea ce este totuna cu a spune, o dată în plus, că nu există origine absolută a sensului în general. Urma este diferarea* care deschide faptul-de-a-apărea [*l'apparaître*] și semnificația. Articulând viul pe ne-viu în general, origine a oricărei repetiții, origine a idealității, ea nu este nici ideală, nici reală, nici inteligibilă, nici sensibilă, nici semnificație transparentă, nici energie opacă, și *niciun concept al metafizicii nu poate să o descrie*. Și, având în vedere că ea se dovedește a fi cu atât mai anterioară distincției dintre regiunile sensibilității, adică atât în raport cu sunetul, cât și în raport cu lumina, mai are, oare, vreun sens să stabilim o ierarhie „naturală" între amprenta acustică, de exemplu, și amprenta vizuală (grafică)? Imaginea grafică nu este văzută; iar imaginea acustică nu este auzită. Diferența dintre unitățile pline ale vocii rămâne nemaiauzită [*inouïe*]. Iar diferența din corpul în-scrierii, invizibilă.

Îmbinarea[XVII]

„Ați visat, bănuiesc, să găsiți un singur cuvânt care să desemneze în același timp și diferența, și articularea. Răsfoind la întâmplare dicționarul *Robert*, este posibil să fi găsit acest cuvânt, cu condiția să vă jucați cu el sau, mai curând, să-i indicați dublul sens. Acest cuvânt este *brisure*: «– Parte ruptă, stricată. Cf. breșă, spărtură, fractură, fisură, crăpătură, fragment. – Articulare cu ajutorul unei țâțâni, a două părți dintr-o lucrare de tâmplărie sau de lăcătușerie. Balamaua unui oblon. Cf. îmbinare, articulație, rost [*joint*]»."

Roger Laporte (*scrisoare*)

Origine a experienței spațiului și a timpului, această scriere a diferenței, această urzire a urmei este cea care îi permite diferenței dintre spațiu și timp să se articuleze, să apară ca atare în unitatea unei experiențe (a unui „același" trăit plecând de la un „același" corp propriu). Această articulare îi permite, deci, unui lanț grafic („vizual" sau „tactil", „spațial") să se adapteze, eventual în mod liniar, la un lanț vorbit („fonic", „temporal"). Tocmai de la posibilitatea primă a acestei articulări trebuie să pornim. Diferența este articularea.

Este tocmai ceea ce spune Saussure, în contradicție cu *Capitolul VI*:

[XVI] Dintre ceea-ce-apare și faptul-de-a-apărea (faptul-că-apare).

[XVII] În original: *La brisure*.

> „În problema limbajului, chestiunea aparatului fonator este deci secundară. Această idee ar putea fi confirmată de o anumită definiție a ceea ce se numește *limbaj articulat*. În latină *articulus* înseamnă «membru, parte, subdiviziune într-o suită de lucruri»; în materie de limbaj, articularea poate să desemneze fie subdiviziunea lanțului vorbit în silabe, fie subdiviziunea lanțului semnificațiilor în unități semnificative... Pornind de la această a doua definiție, am putea spune că *nu limbajul vorbit este natural pentru om*, ci facultatea de a constitui o limbă, adică un sistem de semne distincte ce corespund unor idei distincte" (p. 37; subl. J.D.).

Ideea unei „amprente psihice" comunică, prin urmare, în chip esențial, cu ideea de articulare. Fără diferența dintre sensibilul apărând [*le sensible apparaissant*] și apariția lui trăită [*son apparaître vécu*] („amprenta psihică")[XVIII], sinteza temporalizatoare, care le permite diferențelor să apară într-un lanț de semnificații n-ar putea să-și împlinească lucrarea. Faptul că „amprenta" este ireductibilă mai vrea să însemne și că vorbirea este originar pasivă, dar într-un sens al pasivității pe care nicio metaforă intramundană n-ar putea decât să-l trădeze. Această pasivitate este, deopotrivă, și raportarea la un trecut, la un dintotdeauna-deja-prezent [*toujours-déjà-là*] pe care nicio reactivare a originii n-ar putea să o domine și s-o trezească pe deplin la prezență. Această imposibilitate de a reînvia în chip absolut evidența unei prezențe originare ne trimite, prin urmare, la un trecut absolut. Este tocmai ceea ce ne-a autorizat să numim *urmă* ceea ce nu se lasă rezumat în simplitatea unui prezent. Ni s-ar fi putut, într-adevăr, obiecta că, în sinteza indecomposabilă a temporalizării, protenția se dovedește a fi la fel de indispensabilă ca și retenția. Și că aceste două dimensiuni nu se adaugă una alteia, ci se implică una pe cealaltă într-un mod neobișnuit. Ceea ce se anticipează prin protenție nu dezbină prezentul de propria sa identitate cu sine mai puțin decât o face ceea ce se reține în urmă. Desigur! Privilegiind, însă, anticiparea, am risca să ștergem ireductibilitatea acelui dintotdeauna-deja-prezent și fundamentala pasivitate pe care o numim timp. Pe de altă parte însă, dacă urma trimite la un trecut absolut este deoarece ea ne obligă să gândim un trecut care nu mai poate fi înțeles sub forma prezenței modificate, ca un prezent-trecut. Or, dat fiind că trecutul a însemnat întotdeauna prezent-trecut, trecutul absolut care se reține în urmă nu mai merită, în mod riguros, titulatura de „trecut". Alt nume, așadar, care trebuie anulat, șters [*raturé*], cu atât mai mult cu cât neobișnuita mișcare a urmei anunță tot atât cât și reamintește: diferarea diferează [*la différence diffère*[XIX]]. Cu aceeași precauție și sub aceeași ștersătură, se poate spune că pasivitatea ei constituie, în același timp, și raportarea ei la „viitor". Conceptele de *prezent*, *trecut* și *viitor*, tot ceea ce, în conceptele de timp și de istorie, presupune evidența lor clasică – conceptul metafizic de timp în general – nu poate descrie în mod adecvat structura urmei. Iar a deconstrui simplitatea prezenței nu se reduce, doar, la a ține seama de orizonturile de prezență potențială sau chiar de o „dialectică" a protenției și a retenției, pe care le-am instala în inima prezentului în loc să le facem să-l încadreze. Nu este, așadar, vorba de a complica structura timpului păstrându-i, totodată, omogenitatea și succesivitatea

---

[XVIII] Dintre sensibilul-ca-apariție și trăirea faptului-de-a-apărea (a faptului-că-apare).

[XIX] Adică *se amână*, se diferențiază, *este diferențiată* prin amânare, prin temporalizare, este amânare. Iar ceea ce produce diferența, ceea ce face ca „diferența să difere" este tocmai *diferarea* [*la différance*], amânarea, tempor(al)izarea. În ciuda aspectului activ al verbului din „diferența diferă", este vorba de o „fundamentală pasivitate", de ceea ce numim un *pasiv reflexiv*.

fundamentală, arătând, de exemplu, că prezentul trecut și prezentul viitor constituie în chip originar, divizând-o, forma prezentului viu. O astfel de complicare, care este, până la urmă, tocmai cea pe care o descrie Husserl, nu reușește să treacă, în pofida unei curajoase reducții fenomenologice, de evidență, de prezența unui model liniar, obiectiv și mundan. Un *acum* B ar fi, ca atare, constituit prin retenția unui *acum* A și prin protenția unui *acum* C; în ciuda întregului joc care ar decurge de-aici, ca urmare a faptului că fiecare dintre cele trei *acum*-uri reproduce în el însuși această structură, acest model al succesivității ar interzice ca un *acum* X să ia, de exemplu, locul unui *acum* A și ca, printr-un efect de întârziere inadmisibil pentru conștiință, o experiență să fie determinată, în însuși prezentul său, de un prezent care n-ar fi precedat-o în mod imediat, ci i-ar fi cu mult „anterior". Este problema efectului întârziat (*nachträglich*) despre care vorbește Freud. Temporalitatea la care face el referire nu poate să fie aceea care se pretează unei fenomenologii a conștiinței ori a prezenței, și fără îndoială că, atunci, se poate contesta dreptul de a mai numi timp, acum, prezent anterior, întârziere etc. lucrurile despre care este vorba aici.

În maxima ei formalitate, această imensă problemă ar putea fi enunțată după cum urmează: temporalitatea descrisă de o fenomenologie transcendentală, oricât de „dialectică" ar fi ea, constituie, oare, un sol care n-ar face altceva decât să modifice niște structuri, să le zicem inconștiente, ale temporalității? Sau, dimpotrivă, modelul fenomenologic este el însuși constituit, ca o țesătură de limbaj, de logică, de evidență, de securitate fundamentală, pe un lanț care nu este al său? Și care, iar aceasta este cea mai acută dificultate, nu mai are nimic mundan? Căci nu este o întâmplare dacă fenomenologia transcendentală a *conștiinței* interne a timpului, atât de preocupată, totuși, să pună între paranteze timpul cosmic, este obligată, tocmai în calitatea ei de conștiință și chiar de conștiință internă, să trăiască un timp complice cu timpul lumii. Între conștiință, percepție (internă sau externă) și „lume", ruptura nu este, poate, posibilă, chiar și sub forma subtilă a reducției.

Într-un sens nemaiauzit este, prin urmare, vorbirea în lume, înrădăcinată cum este ea în această pasivitate pe care metafizica o numește sensibilitate în general. Și cum nu dispunem de un limbaj nemetaforic pe care să-l opunem, aici, metaforelor, se impune, așa cum voia Bergson, să multiplicăm metaforele antagonice. „Vrere sensibilizată" [*vouloir sensibilisé*], așa numea Maine de Biran, de exemplu, cu o intenție oarecum diferită, vorbirea vocală. Că logosul este, înainte de toate, amprentă și că această amprentă constituie resursa scripturală a limbajului, acest lucru înseamnă, desigur, că logosul nu este o activitate creatoare, elementul continuu și plin al rostirii divine etc. N-am face, însă, nici măcar un pas în afara metafizicii dacă din toate acestea nu am reține decât un nou motiv al „revenirii la finitudine", al „morții lui Dumnezeu" etc. Căci tocmai această conceptualitate și această problematică trebuie să fie deconstruite. Ele participă la onto-teologia pe care-o contestă. Și tocmai de aceea este diferarea altceva decât finitudinea.

Conform lui Saussure, pasivitatea vorbirii o constituie, înainte de toate, raportul acesteia cu limba. Raportul dintre pasivitate și diferență nu se deosebește de raportul dintre *inconștiența* fundamentală a limbajului (ca înrădăcinare în limbă) și *spațierea* (pauză, blanc, punctuație, în general interval etc.) care constituie originea semnificației. Tocmai pentru că „limba este o formă și nu o substanță" (p. 134), activitatea vorbirii poate și trebuie, întotdeauna, să se alimenteze, paradoxal, din ea. Dar ea nu este o formă decât pentru că „în limbă nu există decât diferențe" (p. 133). *Spațierea* (se va observa că acest cuvânt enunță tocmai articularea dintre spațiu și timp, devenirea-spațiu a timpului și devenirea-timp

a spațiului) este, întotdeauna, ne-perceputul, ne-prezentul și ne-conștientul. *Ca atare*, dacă ne mai putem, desigur, servi de această expresie într-un mod non-fenomenologic: căci tocmai aici depășim limita fenomenologiei. Arhi-scrierea înțeleasă ca spațiere nu poate fi dată *ca atare*, în experiența fenomenologică a unei *prezențe*. Ea marchează *timpul mort* din prezența prezentului viu, din forma generală a oricărei prezențe. Timpul mort lucrează. Tocmai de aceea, o dată în plus, în pofida tuturor resurselor discursive pe care trebuie să le împrumute de la ea, gândirea urmei nu se va putea confunda niciodată cu o fenomenologie a scrierii. La fel ca și o fenomenologie a semnului în general, o fenomenologie a scrierii este imposibilă. Nicio intuiție nu se poate, într-adevăr, împlini acolo unde „spațiile albe, într-adevăr, capătă importanță" (*Prefață* la *O aruncare de zaruri nu va aboli niciodată hazardul*[XX]).

Vom înțelege astfel, poate, mai bine de ce spune Freud despre travaliul visului că poate fi comparat mai curând cu o scriere decât cu un limbaj, și mai curând cu o scriere hieroglifică decât cu una fonetică[30]. Și de ce spune Saussure despre limbă că „nu este o funcție a subiectului vorbitor" (p. 40). Tot atâtea propoziții care se cer înțelese, cu sau fără complicitatea autorilor lor, dincolo de niște simple *răsturnări* ale unei metafizici a prezenței sau a subiectivității conștiente. Constituindu-l și, în același timp, dislocându-l, scrierea este diferită de subiect, indiferent cum l-am înțelege pe acesta. Ea nu va putea fi niciodată gândită prin categoria subiectului; indiferent cum am modifica-o, indiferent dacă o afectăm cu conștiință sau cu inconștiență, ea va continua să trimită, prin întregul fir al istoriei sale, la substanțialitatea unei prezențe impasibile sub accidente sau la identitatea propriului din prezența raportului cu sine. Și știm foarte bine că firul acestei istorii nu a curs niciodată pe la marginile metafizicii. A determina un X ca subiect nu este niciodată o operațiune pur convențională, iar în ceea ce privește scrierea, niciodată un gest indiferent.

Or, spațierea ca scriere este devenirea-absent și devenirea-inconștient a subiectului. Prin mișcarea derivei sale, emanciparea semnului constituie, în contrapartidă, dorința de prezență. Această devenire – sau această derivă – nu survine unui subiect care ar alege-o sau care i s-ar abandona pasiv. Ca raportare a subiectului la propria sa moarte, această devenire este însăși constituirea subiectivității. La toate nivelurile de organizare ale vieții, adică ale *economiei morții*. Orice grafem este de esență testamentară[31]. Iar absența autentică [*originale*] a subiectului scrierii este și absența lucrului sau a referentului.

[XX] Traducere (aici, ușor modificată) de Ioana Diaconescu și Mihnea Moroianu, București, Editura Atlas, 1997, p. 242.

[30] Am încercat o lectură a lui Freud din acest punct de vedere („Freud și scena scriiturii", în *Scriitura și diferența*). Ea scoate în evidență comunicarea dintre conceptul de urmă și structura acelui „cu-întârziere" [*à-retardement*] despre care vorbeam mai sus.

[31] Nu doar un singur sistem mitologic este locuit de această temă. Dintre numeroasele exemple posibile, Thot, zeul egiptean al scrierii evocat în *Phaidros*, inventatorul abilității tehnice, analogul lui Hermes, îndeplinea și niște funcții esențiale în cadrul ritului funerar. Era, cu acea ocazie, călăuză a morților. Întocmea socotelile înaintea judecății de apoi. Mai ocupa, de asemenea, și funcția de secretar supleant care uzurpa primul rang: pe acela al regelui, al tatălui, al soarelui, al ochiului acestora. De exemplu: „Ca regulă generală, ochiul lui Horus a devenit ochiul lunar. Luna, ca, de altfel tot ce ținea de lumea astrală, a stârnit foarte mult curiozitatea egiptenilor. Conform unei legende, luna ar fi fost creată de către zeul-soare pentru a-i ține acestuia locul pe timpul nopții: Thot este cel pe care Ra îl desemnase pentru a îndeplini această înaltă funcție de suplinire. Un alt mit încerca să explice tribulațiile lunii printr-o luptă periodică ai cărei protagoniști erau Horus și Seth. În timpul luptei, lui Horus i-a fost smuls ochiul, dar Seth, învins până la urmă, a fost obligat să-i înapoieze învingătorului său ochiul pe care i-l smulsese; după alte versiuni, ochiul s-ar fi întors singur în orbită sau ar fi fost adus de către Thot. Oricum se vor fi petrecut, însă, lucrurile, Horus își recapătă cu bucurie ochiul și-l

În orizontalitatea spațierii, care nu este o altă dimensiune decât cea despre care am vorbit până acum, și care nu i se opune acesteia precum suprafața se opune profunzimii, nu avem nici măcar a spune că spațierea întrerupe, coboară și face să cadă în inconștient: acesta nu este nimic fără această cadență și mai înainte de această cezură. Semnificația nu se formează, astfel, decât în golul diferării: din discontinuitatea și din discreția, din deturnarea și din punerea în rezervă a ceea ce nu apare. Această îmbinare, această îmbinare, această articulare [*brisure*] a limbajului ca scriere, această discontinuitate, deci, a putut să contrazică la un moment dat, în lingvistică, o prețioasă prejudecată *continuitistă*. Renunțând la această prejudecată, fonologia trebuie să renunțe la orice distincție radicală între vorbire și scriere, renunțând, astfel, nu la ea însăși, la fonologie, ci la fonologism. Ceea ce Jakobson recunoaște în această privință este deosebit de important pentru noi:

> „Fluxul limbajului vorbit, continuu din punct de vedere fizic, a făcut ca, la începuturile ei, teoria comunicării să se confrunte cu o situație «considerabil mai complicată» (Shannon și Weaver) decât era cazul pentru ansamblul finit de elemente discrete pe care îl prezenta limbajul scris. Analiza lingvistică a izbutit, cu toate acestea, să soluționeze discursul oral sub forma unei serii finite de informații elementare. Aceste unități discrete, ultime, numite «trăsături distinctive», sunt grupate în «fascicule» simultane, denumite *foneme*, care, la rândul lor, se înlănțuie formând secvențe. În felul acesta, deci, forma, în limbaj, are o structură evident granulară, fiind susceptibilă de o descriere cuantică[32]".

Articularea marchează imposibilitatea, pentru un semn, pentru unitatea dintre un semnificant și un semnificat, de a se produce în plenitudinea unui prezent și a unei prezențe absolute. Tocmai de aceea nici nu există vorbire plină, indiferent dacă ne propunem s-o restaurăm prin intermediul sau împotriva psihanalizei. Înainte de a visa să reducem sau să restaurăm sensul vorbirii pline care pretinde că este adevărul, se impune să punem problema sensului și a originii sale în diferență. Iar acesta este locul unei problematici a *urmei*.

De ce a *urmei*? Ce anume ne-a călăuzit în alegerea acestui cuvânt? La această întrebare am început, deja, să răspundem. Dar această întrebare este de așa natură, și de așa natură și răspunsul nostru, încât locurile amândurora sunt nevoite să se deplaseze în permanență. Dacă cuvintele și conceptele nu capătă sens decât în interiorul unor înlănțuiri de diferențe, nu poți să-ți justifici limbajul și alegerea termenilor decât în interiorul unei topici și al unei strategii istorice. Justificarea nu poate fi niciodată absolută și definitivă. Ea corespunde unui stadiu al forțelor și traduce un calcul istoric. Astfel, pe lângă cele pe

---

pune la loc după ce-l va fi purificat. Egiptenii au numit acest ochi *oudjat*, «cel sănătos». Vom vedea că ochiul *oudjat* va avea un rol important în cadrul religiei funerare, în legenda osiriacă și în ceremonia ofrandei. Această legendă... a căpătat mai târziu și o replică solară: se povestea că, la începuturile lumii, stăpânul universului se va fi trezit, nu se știe din ce motive, lipsit de ochiul său. Le-a dat, atunci, lui Șu și Tenut misiunea de a-i găsi ochiul și de a i-l aduce înapoi. Cei doi mesageri s-au lăsat, însă, atât de mult așteptați, încât Ra s-a văzut obligat să înlocuiască ochiul necredincios. Când a fost adus, în sfârșit, înapoi de către Șu și Tefnut, ochiul s-a mâniat foarte tare (a) văzând că locul i-a fost ocupat. Pentru a-l liniști, Ra l-a preschimbat în șarpe-uraeus, pe și l-a pus pe frunte ca simbol al puterii sale, dându-i, în plus, și misiunea de a-l apăra de dușmani. (a) Ochiul a vărsat lacrimi (*remyt*) din care s-au născut oamenii (*remet*); originea mitică a oamenilor se bazează, așa cum se poate vedea, pe un simplu joc de cuvinte" (Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, PUF, pp. 39-40). Vom apropia acest mit al suplinirii [*suppléance*] de povestea ochiului de la Rousseau (cf. *infra*, în „De la orbire la suplement").

[32] *Linguistique et théorie de la communication* (*op. cit.*, pp. 87-88).

care le-am definit deja, un anumit număr de date, aparținând discursului epocii, ne-au impus, treptat, această alegere. Cuvântul *urmă* [*trace*] trebuie să facă prin el însuși trimitere la un anumit număr de discursuri contemporane pe forța cărora înțelegem să ne bazăm. Ceea ce nu înseamnă că le-am și accepta în totalitate. Însă cuvântul *urmă* stabilește cu ele comunicarea care ni se pare cea mai sigură, îngăduindu-ne să economisim o serie de dezvoltări care și-au demonstrat, pentru ele, eficacitatea. Apropiem, astfel, conceptul de urmă de acela aflat în centrul celor mai recente scrieri ale lui E. Lévinas și al criticii la care el supune ontologia[33]: raportarea la illeitate[XXI] ca la alteritatea unui trecut care nu a fost și nu poate să fie niciodată trăit sub forma, originară sau modificată, a prezenței. În acord, aici, nu și în gândirea lui Lévinas, cu o intenție heideggeriană, această noțiune înseamnă, uneori dincolo de discursul heideggerian, zdruncinarea unei ontologii care, în parcursul ei cel mai lăuntric, a determinat sensul ființei ca prezență și sensul limbajului ca o continuitate plină a vorbirii. A face să apară ca enigmatic ceea ce ni se pare că înțelegem sub denumirile de proximitate, imediatitate, prezență (aproapele, propriul și acel pre- din prezență), iată care ar fi, prin urmare, intenția ultimă a prezentului eseu. Această deconstrucție a prezenței trece prin aceea a conștiinței, deci prin noțiunea ireductibilă de urmă (*Spur*), așa cum apare ea atât în discursul nietzschean, cât și în cel freudian. În sfârșit, în toate câmpurile științifice, și mai cu seamă în acela al biologiei, această noțiune pare, azi, dominantă și ireductibilă.

Dacă urma, arhi-fenomen al memoriei, care se cere gândită înaintea opoziției dintre natură și cultură, dintre animalitate și umanitate etc., face parte din însăși mișcarea semnificației, aceasta se află *a priori* scrisă, indiferent dacă o în-scriem sau nu, sub o formă sau alta, într-un element „sensibil" și „spațial" pe care-l numim „exterior". Arhi-scriere, posibilitate primă mai întâi a vorbirii, apoi a „grafiei" în sens restrâns, loc de baștină al „uzurpării" denunțate de la Platon până la Saussure, această urmă este deschiderea celei dintâi exteriorități în general, misteriosul raport al viețuitorului [*du vivant*] cu opusul său și al unui înăuntru cu un în-afară: spațierea. În-afară [*le dehors*], exterioritate „spațială" și „obiectivă" despre care ni se pare că știm ce este ca și cum ar fi lucrul cel mai familiar de pe lume, familiaritatea însăși, n-ar putea să apară fără gramă, fără diferarea înțeleasă ca temporalizare, fără non-prezența celuilalt înscrisă în sensul prezentului, fără raportarea la moarte ca structură concretă a prezentului viu. Metafora ar fi interzisă. Prezența-absență a urmei, ceea ce nici măcar nu ar trebui să numim ambiguitatea, ci jocul ei (deoarece termenul de „ambiguitate" cere, tocmai, o logică a prezenței, chiar și atunci când începe să nu i se mai supună), poartă în sine problema literei și a spiritului, a corpului și a sufletului, ca și pe cele ale tuturor problemelor a căror afinitate primă am reamintit-o. Toate dualismele, toate teoriile cu privire la nemurirea sufletului sau a spiritului, ca și toate monismele, spiritualiste sau materialiste, dialectice sau vulgare, constituie tema unică a

---

[33] Cf. în special „La trace de l'autre", în *Tijdschrift voor filosofie*, sept 1963, și eseul nostru, „Violență și metafizică. Eseu despre gândirea lui Emmanuel Lévinas", în *Scriitura și diferența*.

[XXI] Așa cum va explica mai târziu Derrida, de pildă în *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris, Galilée, 1997), „Illeitatea [sau «terțialitatea»] terțului nu înseamnă, nici mai mult, nici mai puțin, pentru Lévinas, decât începutul dreptății, deopotrivă ca drept [sub forma justiției] și dincolo de drept" (p. 61): o întrerupere *extra*-etică a eticii generate de structura de „față-în-față" a întâlnirii (și confruntării) Eu-Tu – apariția lui „El". „Terțialitatea" illeității înseamnă apariția (și reamintirea), violentă de multe ori, a lui altul în interiorul relației „economizabile" și „politizabile", „mundane" și „mundanizante", același-celălalt.

unei metafizici a cărei întreagă istorie nu a avut cum să nu tindă spre reducerea urmei. Subordonarea urmei în raport cu prezența plină rezumată în logos, umilirea și descalificarea scrierii sub nivelul unei rostiri care își visează plenitudinea, iată care sunt gesturile impuse de o onto-teologie care determină sensul arheologic și eschatologic al ființei ca prezență, ca parousie, ca viață fără de diferare: alt nume al morții, metonimie istorială prin care numele lui [de] Dumnezeu ține moartea la respect. Tocmai de aceea, dacă această mișcare își deschide epoca sub forma platonismului, ea se împlinește în momentul metafizicii infinitiste. Numai ființa infinită poate reduce diferența din sânul prezenței. În acest sens, numele lui [de] Dumnezeu, cel puțin așa cum se pronunță el în raționalismele clasice, este numele indiferenței înseși. Numai infinitul pozitiv poate să înlăture urma, s-o „sublimeze" (s-a propus, recent, ca hegeliana *Aufhebung* să fie tradusă prin „sublimare"; această traducere valorează cât valorează ca traducere, dar tocmai această apropiere este cea care ne interesează aici). Nu trebuie să vorbim, prin urmare, de o „prejudecată teologică" care ar funcționa, ici și colo, atunci când este vorba de plenitudinea logosului: logosul ca sublimare a urmei este *teologic*. Teologiile infinitiste sunt întotdeauna niște logocentrisme, indiferent dacă sunt sau nu și niște creaționisme. Spinoza însuși spunea despre înțelegere – sau logos – că este modul infinit *i-mediat* al substanței divine, numindu-l, chiar, fiul ei etern în *Scurt Tratat*. Aceleași epoci, care se „încheie" și se „împlinește" odată cu Hegel, cu o teologie a conceptului absolut înțeles ca logos, îi aparțin și toate conceptele necritice pe care le acreditează lingvistica, cel puțin în măsura în care ea trebuie să confirme – și cum ar putea o *știință* să scape? – decretul saussurian care decupează „sistemul intern al limbii".

Aceste concepte sunt tocmai cele care au permis excluderea scrierii: imagine sau reprezentare, sensibil și inteligibil, natură și cultură, natură și tehnică etc. Ele sunt solidare cu întreaga conceptualitate metafizică, și mai ales cu determinarea naturalistă, obiectivistă și derivată a diferenței dintre în-afară și înăuntru.

Mai ales, însă, cu un „concept vulgar al timpului". Preluăm această exprimare de la Heidegger. Ea desemnează, la sfârșitul lui *Sein und Zeit*, un concept al timpului gândit pornindu-se de la mișcarea spațială sau de la *acum*, care domină întreaga filosofie, de la *Fizica* lui Aristotel până la *Logica* lui Hegel[34]. Acest concept, care determină întreaga ontologie clasică, nu s-a născut dintr-o eroare a unui filosof ori dintr-o deficiență teoretică. El este interior întregii istorii a Occidentului, locuind ceea ce unește metafizica cu tehnica acestuia. Și-l vom vedea, ceva mai departe, comunicând cu liniarizarea scrierii și cu conceptul liniarist al vorbirii. Acest liniarism este, fără îndoială, inseparabil de fonologism: el poate ridica vocea exact în măsura în care o scriitură liniară poate părea că i se sustrage. Întreaga teorie saussuriană a „liniarității semnificantului" ar putea fi interpretată din acest punct de vedere.

> „Semnificanții acustici nu dispun decât de linia timpului, elementele lor se prezintă unul după celălalt; ele formează un lanț. Acest caracter apare de îndată ce le reprezentăm în scris..." „Fiind de natură auditivă, semnificantul se desfășoară numai în timp și are caracteristicile pe care le

[34] Ne luăm permisiunea de a face aici trimitere la un eseu (în curs de apariție), „*Ousia* și *Grammè*, notă despre o notă din *Sein und Zeit*". [Eseul va fi reluat in *Marges – de la philosophie*, Minuit, 1972; *n. t.*]

împrumută de la acesta: a) el reprezintă o întindere, și b) această întindere este măsurabilă într-o singură dimensiune: este o linie.[35]"

Este un punct asupra căruia Jakobson se desparte definitiv de Saussure, punând în locul omogenității liniei, structura partiturii muzicale, „acordul din muzică"[36]. În discuție, aici, nu este afirmarea, de către Saussure, a esenței temporale a discursului, ci conceptul de timp care călăuzește această afirmație și această analiză: timpul conceput ca o succesivitate liniară, ca o „consecutivitate". Acest model funcționează singur și pretutindeni în *Curs*, dar Saussure pare a fi mai puțin sigur de el în *Anagrame*. Valoarea lui îi pare a fi, în orice caz, problematică, și un prețios paragraf elaborează o întrebare lăsată în suspensie:

> „Faptul că elementele care alcătuiesc un cuvânt *se succed* constituie un adevăr pe care cel mai bine ar fi să nu-l consider, ca lingvist, drept un lucru lipsit de interes dat fiind că este evident, ci care oferă din contră, din capul locului, principiul central al oricărei reflecții utile asupra cuvintelor. Într-un domeniu atât de special precum cel de care avem a ne ocupa, tocmai în virtutea legii fundamentale a cuvântului omenesc în general se poate pune o întrebare precum aceea a consecutivității sau a nonconsecutivității"[37].

Acest concept liniarist cu privire la timp constituie, prin urmare, una dintre aderențele cele mai profunde ale conceptului modern de semn la istoria sa. Căci, la limită, însuși conceptul de semn rămâne angajat în istoria ontologiei clasice, ca și distincția, oricât de măruntă, dintre fața sa semnificantă și fața sa semnificată. Paralelismul, corespondența fețelor sau a planurilor nu schimbă, aici, nimic. Faptul că această distincție, apărută mai întâi în logica stoică, se va fi dovedit necesară pentru coerența unei tematici scolastice dominate de teologia infinitistă este tocmai ceea ce ne interzice să privim ca pe o contingență sau ca pe o comoditate recursul care se face, astăzi, la ea. Sugeraserăm încă de la început acest fapt, dar poate că motivele lui apar mai pregnant abia acum. *Signatum*-ul trimitea întotdeauna, ca la referentul său, la o *res*, la un fiind creat sau, în tot cazul, gândit mai întâi și rostit, care poate fi gândit și care poate fi enunțat la prezentul etern în logosul divin, mai precis în suflul acestuia. Chiar dacă ajungea să aibă vreo relație cu vorbirea unui spirit finit (creat sau nu; oricum, a unui fiind intra-cosmic) prin *intermediul* unui *signans*, *signatum*-ul se afla, în schimb, într-un raport *i-mediat* cu logosul divin care îl gândea în prezență și pentru care el nu era o urmă. Iar pentru lingvistica modernă, chiar dacă semnificantul este o urmă, semnificatul, în schimb, este un sens care poate să fie, în principiu, gândit în prezența plină a unei conștiințe intuitive. Fața semnificată, în măsura în care continuă, încă, să fie distinsă originar de fața semnificantă, nu este considerată o urmă: de drept, ea nu are nevoie de semnificant pentru a fi ceea ce este. Tocmai la nivelul de adâncime al acestei afirmații trebuie pusă problema raporturilor dintre lingvistică și semantică. Această referire la sensul unui semnificat care poate să fie gândit și care este

---

[35] Pp. 88-89. Vezi, de asemenea, și tot ceea ce privește „timpul omogen", p. 61.

[36] *Op. cit.*, p. 165. Cf. și articolul din *Diogène*, deja citat.

[37] *Mercure de France*, feb. 1964, p. 254. În prezentarea acestui text, J. Starobinski evocă modelul muzical și conchide: „Această lectură se desfășoară într-un alt *tempo* (și într-un alt timp): la limită, se iese din timpul «consecutivității» propriu limbajului obișnuit". Am putea, fără îndoială, să spunem: *propriu conceptului obișnuit* de timp și de limbaj.

posibil în afara oricărui semnificat rămâne dependentă tocmai față de onto-teo-teleologia despre care vorbeam. Tocmai ideea de semn ar trebui, prin urmare, deconstruită printr-o meditație asupra scrierii care s-ar confunda, așa cum și trebuie să o facă, cu o *solicitare* a onto-teologiei, repetând-o cu fidelitate în *totalitatea* ei și *zdruncinând-o* în evidențele ei cele mai sigure[38]. Suntem conduși cu necesitate spre un astfel de gest în momentul când urma afectează totalitatea semnului, sub ambele sale fețe. Că semnificatul ar fi în mod originar și esențial (și nu doar pentru un spirit finit și creat) urmă, că el s-ar afla *dintotdeauna deja în poziția de semnificant*, iată care este propoziția aparent nevinovată în care metafizica logosului, a prezenței și a conștiinței trebuie să reflecteze scrierea ca pe însăși propria ei moarte și resursă.

[38] Dacă am ales să demonstrăm necesitatea acestei „deconstrucții" privilegiind referințele saussuriene nu este doar pentru că Saussure continuă să domine lingvistica și semiologia contemporană; ci și pentru că pare a se situa la limită: în același timp în interiorul metafizicii care trebuie deconstruită și dincolo de conceptul de semn (semnificant/semnificat) de care continuă să se folosească. Cu câte scrupule însă, cu ce interminabile ezitări, mai cu seamă atunci când vine vorba despre diferența dintre cele două „fețe" ale semnului și despre „arbitrar", ne dăm mai limpede seama citind R. Godel, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale* [Sursele manuscrise ale Cursului de lingvistică generală], 1957, p. 190 sq. Să notăm în trecere: nu este exclus ca literalitatea *Cursului*, la care n-am putut să nu facem referire, să pară, într-o bună zi, extrem de suspectă, în lumina ineditelor a căror publicare se află în pregătire. Și ne gândim în primul rând la *Anagrame*. Până în ce punct este Saussure răspunzător de *Curs* așa cum a fost el redactat și oferit spre lectură după moartea sa? Întrebarea nu este nouă. Mai trebuie oare să precizăm că, *aici cel puțin*, nu putem să-i acordăm nicio pertinență? Exceptând posibilitatea unei percepții profund eronate asupra naturii proiectului nostru, se va fi înțeles că, preocupându-ne prea puțin de gândirea *însăși* a lui Ferdinand de Saussure *însuși*, am fost interesați de un *text* a cărui literalitate a jucat rolul pe care îl știm începând din 1915 până azi, funcționând în interiorul unui sistem de lecturi, influențe, ignorări, împrumuturi, respingeri etc. Ne-a interesat ceea ce a putut să fie citit – dar și ceea ce nu a putut să fie citit – sub titlul *Curs de lingvistică generală*, excluzând orice intenție ascunsă și „autentică" a lui Ferdinand de Saussure. Chiar dacă s-ar descoperi că acest text a ocultat un altul – și niciodată nu vom avea de-a face cu altceva decât texte –, și încă într-un sens anume, lectura pe care tocmai am propus-o n-ar fi, cel puțin din această pricină, infirmată. Dimpotrivă chiar. De altfel, această situație a fost prevăzută de către înșiși editorii *Cursului*, la sfârșitul primei lor „Prefețe".

CAPITOLUL III —

Despre gramatologie ca știință pozitivă

Cu ce condiții este posibilă o gramatologie? Condiția fundamentală a unei asemenea întreprinderi o constituie, fără îndoială, solicitarea logocentrismului. Dar această condiție de posibilitate virează imediat într-o condiție de imposibilitate. Ea riscă, într-adevăr, să zdruncine și conceptul de știință. Grafematica sau gramatografia ar trebui să înceteze să se mai prezinte drept științe; ținta lor ar trebui să apară drept exorbitantă din perspectiva unei *cunoașteri* gramato-*logice*.

Fără a ne aventura, aici, până la această necesitate periculoasă, și din interiorul normelor tradiționale ale științificității către care ne repliem provizoriu, să repetăm întrebarea: cu ce condiții este posibilă gramatologia?

Cu condiția de a ști ce este scrierea și în ce fel se reglează plurivocitatea acestui concept. Unde începe scrierea? Când începe scrierea? Unde și când se restrânge urma, scrierea în general, rădăcină comună a vorbirii și a scrierii, până la „scrierea" în accepțiune curentă? Unde și când se trece de la o scriere la alta, de la scrierea în general la scrierea în înțeles strict, îngust, de la urmă la grafie, apoi de la un sistem grafic la altul și, în câmpul unui cod grafic, de la un discurs grafic la altul etc.?

Unde și când începe...? Întrebare privitoare la origine. Or, că nu există origine, adică origine simplă, că întrebările privitoare la origine transportă cu ele o metafizică a prezenței este tocmai ceea ce ar trebui, fără îndoială, să ne învețe o meditație asupra urmei. Fără a ne aventura, aici, până la această necesitate periculoasă, continuând să punem întrebări referitoare la origine, se cuvine să le recunoaștem acestora două vârfuri. „Unde" și „când" pot deschide asupra unor întrebări empirice: care sunt locurile și momentele determinate ale manifestării celor dintâi fenomene de scriere, în istorie și în lume? La aceste întrebări trebuie să răspundă investigarea și cercetarea faptelor: istoria în înțeles curent, cea pe care au practicat-o până acum aproape toți arheologii, epigrafiștii și preistoricii care au interogat tipurile de scriere existente în lume.

Dar întrebarea privitoare la origine se confundă, înainte de toate, cu întrebarea privitoare la esență. La fel de bine se poate spune că ea presupune o întrebare onto-fenomenologică în cel mai strict sens al termenului. Trebuie să știm *ce este scrierea* pentru a putea să ne întrebăm, știind despre ce vorbim și despre ce *este vorba*, unde și când începe scrierea. Ce este scrierea? După ce anume se recunoaște ea? Care este certitudinea cu privire la esență care trebuie să călăuzească ancheta empirică? Să o călăuzească de drept, deoarece există o

necesitate de fapt ca ancheta empirică să fecundeze prin precipitare reflecția privitoare la esență[1]. Aceasta trebuie să opereze pe „exemple", și s-ar putea demonstra în ce fel această imposibilitate de a începe cu începutul de drept, așa cum este el stabilit de către logica reflecției transcendentale, trimite la originaritatea (prin anulare, sub ștersătură) a urmei, altfel spus la rădăcina scrierii. Ceea ce ne-a învățat, deja, gândirea cu privire la urmă este că aceasta nu poate să fie supusă pur și simplu întrebării onto-fenomenologice privitoare la esență. Urma *nu este nimic*, nu este un fiind, excedă întrebarea *ce este*, făcând-o, eventual, posibilă. Nu mai putem să ne încredem, aici, nici măcar în opoziția dintre fapt și drept, care n-a funcționat niciodată decât în sistemul întrebării *ce este*, sub toate formele ei metafizice, ontologice și transcendentale. Fără a ne aventura până la necesitatea periculoasă a întrebării privitoare la arhi-întrebarea „ce este", să continuăm, prin urmare, a ne adăposti în câmpul cunoașterii gramatologice.

Scrierea fiind de la un capăt la altul istorică, este deopotrivă natural și surprinzător că interesul științific față de scriere a îmbrăcat întotdeauna forma unei istorii a scrierii. Tot știința cerea, însă, și ca o teorie a scrierii să vină să orienteze pura descrierea a faptelor, presupunând, desigur, că această ultimă formulare ar avea vreun sens.

Algebra: arcanum și transparență

Cât de mult s-a străduit secolul al XVIII-lea, marcând, din acest punct de vedere, o ruptură, să facă dreptate acestor două cerințe este ceea ce prea adesea ignorăm sau subestimăm. Dacă, din niște rațiuni profunde și sistematice, secolul al XIX-lea ne-a lăsat o grea moștenire de iluzii și ignoranțe, tot ceea ce privește teoria semnului scris la sfârșitul secolului al XVII-lea și pe parcursul celui de-al XVIII-lea a suferit într-un mod privilegiat de pe urma sa[2].

Se impune, prin urmare, să reînvățăm să citim ceea ce, pentru noi, apare, astfel, în ceață. Madeleine V.-David, unul dintre spiritele care, în Franța, au animat în permanență investigația istorică asupra scrierii cu vigilența interogației filosofice[3], a reunit de curând într-o prețioasă lucrare piesele de bază ale unui dosar: acela al unei dezbateri care a pasionat toate spiritele europene la sfârșitul secolului al XVII-lea și pe parcursul întregului secol al XVIII-lea. Simptom orbitor și ignorat al crizei conștiinței europene. Cele dintâi proiecte

---

[1] Asupra dificultăților empirice ale unei cercetări a originilor empirice, cf. M. Cohen, *La grande invention de l'écriture*, 1958, t. I, p. 3 sq. Alături de *Histoire de l'écriture* de J.G. Février (1948-1959), aceasta este, în Franța, cea mai importantă lucrare consacrată istoriei generale a scrierii. M. V.-David le-a dedicat un studiu în *Critique*, iunie 1960.

[2] M. V.-David propune o explicație aparte a acestui fapt. „Este sigur că în gândirea secolului al XIX-lea s-a produs un gol ca urmare a apologiei exagerat de exclusiviste a faptelor de limbă (începută odată cu Herder). În mod paradoxal, secolul marilor descifrări a făcut *tabula rasa* cu toată îndelungata pregătire a acestor descifrări, afișându-și pierderea interesului față de problema semnelor... În felul acesta, rămâne un gol care trebuie umplut și o continuitate de restabilit... Nu se poate face ceva mai bun, în acest sens, decât să se semnaleze... textele lui Leibniz care se ocupă, de multe ori în același timp, de realitățile chinezești și de proiectele unei scrieri universale, ca și de nenumăratele poziții posibile ale scrisului și ale vorbitului... Dar poate că noi nu suferim doar de opacitățile secolului al XIX-lea față de semne. Calitatea noastră de scriptori «alfabetici» contribuie și ea decisiv la a ne disimula anumite aspecte decisive ale activității scripturale" (intervenție *in* EP, pp. 352-353).

[3] A făcut-o mai ales în *Les dieux et le destin en Babylonie* (PUF, 1949; cf. în special ultimul capitol, intitulat „Le règne de l'écriture") și în numeroase articole publicate în *Revue Philosophique*, *Bulletin de la société linguistique de Paris*, *Critique*, *Journal de psychologie* și *Journal asiatique*. M. V.-David a fost discipola și traducătoarea lui B. Hrozny.

ale unei „istorii generale a scrierii" (formularea îi aparține lui Warburton și datează din 1742[4]) s-au născut într-un mediu de gândire în care munca propriu-zis științifică trebuia să surmonteze neîncetat tocmai ceea ce o punea în mișcare: prejudecata speculativă și prezumția ideologică. Travaliul critic înaintează în trepte, și i se poate reconstitui retrospectiv întreaga strategie. El doboară, mai întâi, prejudecata *„teologică"*: așa califică Fréret mitul unei scrieri primitive și naturale dăruite de Dumnezeu, așa cum era scrierea ebraică pentru Blaise de Vigenère; în al său *Tratat despre cifruri sau despre modalități secrete de a scrie* [*Traité des chiffres ou secrètes manières d'escrire*] (1586), el spune despre aceste caractere că sunt „cele mai vechi dintre toate, dacă nu chiar zămislite de însuși degetul lui Dumnezeu Preaînaltul". Sub toate formele sale, manifeste sau disimulate, acest teologism, care, de fapt, este altceva și ceva mai mult decât o simplă prejudecată, a constituit obstacolul major în calea oricărei gramatologii. Nicio istorie a scrierii nu putea să cadă la învoială cu el. Și, în primul rând, nicio istorie a înseși scrierii celor pe care el îi orbea: alfabetul, fie el ebraic sau elin. Elementul științei scrierii trebuia să rămână invizibil în istoria sa, și încă într-un mod privilegiat tocmai pentru cei care puteau să perceapă istoria celorlalte moduri de scriere. Tocmai de aceea, nici nu este surprinzător că descentrarea necesară succede devenirii-lizibil a scrierilor non-occidentale. Istoria alfabetului nu este acceptată decât după ce se va fi recunoscut multiplicitatea *sistemelor* de scriere și după ce acestora le va fi fost atribuită o istorie, indiferent dacă suntem sau nu în măsură să o determinăm științific.

Această primă descentrare se limitează ea însăși. Ea se re-centrează într-un sol anistoric care, într-un mod asemănător, împacă punctul de vedere logico-filosofic (orbire cu privire la condiția logico-filosoficului: scrierea fonetică) cu punctul de vedere teologic[5]. Este prejudecata *„chineză"*: toate proiectele filosofice de scriere și de limbaj universale, pasilalie, poligrafie, pasigrafie, invocate de Descartes, schițate de părintele Kircher, de Wilkins[6], de Leibniz etc., au încurajat considerarea scrierii chineze, care atunci era descoperită, drept un model de limbă filosofică sustrasă, în felul acesta, istoriei. Aceasta este, în orice caz, *funcția* modelului chinez în proiectele lui Leibniz. Ceea ce, în viziunea sa, eliberează scrierea chineză de voce este și ceea ce, printr-un arbitrar și printr-un artificiu ținând de invenție, o sustrage istoriei, făcând-o potrivită pentru filosofie.

Exigența filosofică care-l călăuzește pe Leibniz mai fusese de multe ori formulată înaintea sa. Printre toți cei care de la care se inspiră el figurează, în primul rând, însuși Descartes. Răspunzându-i lui Marsenne care-i comunicase un manuscris, pentru noi de origine necunoscută, care elogia un sistem de șase propuneri în vederea unei limbi universale, Descartes începe prin a-și exprima totala neîncredere[7]. Privește cu dispreț anumite propuneri care n-ar fi fost destinate, după el, decât să „scoată în evidență drogul" și să „laude marfa". Și are o „proastă părere despre cuvântul «*arcanum*»": „numai ce văd cuvântul

[4] DE, p. 34 sq.

[5] Cei care erau supranumiți „Iezuiții din Canton" erau preocupați să descopere prezența unor influențe occidentale (iudeocreștine și egiptene) în scrierea chineză. Cf. V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, 1932, și DE, p. 59 sq.

[6] Athanase Kircher, *Poligraphia nova et universalis et combinatoria arte detecta*. John Wilkins, *An essay towards a real character and a philosophical language*, 1668.

[7] Scrisoare către Marsenne, 20 nov. 1629. Cf. și L. Couturat, L. Léau, *Histoire de la langue universelle*, p. 10 sq.

arcanum într-o propoziție, că și încep să am o părere proastă". Acestui proiect, el îi opune niște argumente care sunt, ne vom aduce aminte[8], cele ale lui Saussure:

> „... nefericita întâlnire a literelor, care ar compune deseori sunete neplăcute și insuportabile auzului: căci toată diferențierea inflexiunilor cuvintelor n-a fost făcută prin folosire decât pentru a se evita acest defect, și este cu neputință ca autorul dumneavoastră să fi putut să îndrepte acest neajuns, realizând gramatica sa universală pentru tot soiul de neamuri; căci ceea ce este ușor și plăcut limbii noastre este aspru și de nesuportat pentru germani, ca și pentru alții".

În plus, această limbă ne-ar cere să învățăm „cuvintele primitive" ale tuturor limbilor, „ceea ce este mult prea plictisitor".

Mai puțin comunicarea lor „prin scris"! Iar acesta este un avantaj pe care Descartes nu evită să-l recunoască:

> „Căci dacă pentru cuvintele primitive fiecare se servește de cele ale limbii sale, este adevărat că nu-i va fi atât de greu, dar el nu va fi înțeles decât de către cei din propria sa țară, sau numai prin scris, atunci când cel care va dori să îl înțeleagă își va da osteneala să caute toate cuvintele în dicționar, ceea ce este însă mult prea plictisitor pentru a spera că ar putea deveni obișnuință curentă... Singura folosință pe care o văd izbândind din această invenție este pentru scriere: și anume ca el să tipărească un mare dicționar în toate limbile în care va dori să se facă înțeles și să folosească caractere comune pentru fiecare cuvânt primitiv, care să corespundă sensului, nu silabelor, cum ar fi de pildă un același caracter pentru *aimer*, *amare* și φιλεῖν; iar cei care ar avea acest dicționar și i-ar cunoaște gramatica, ar putea, cercetând toate aceste caractere unul după altul, să interpreteze în propria lor limbă ceea ce ar fi scris. Dar așa ceva nu ar fi bun decât pentru a descifra mistere și revelații; căci pentru alte lucruri, ar trebui să nu fim obligați să ne chinuim să căutăm toate cuvintele într-un dicționar, și de aceea nici nu văd invenția aceasta de prea mare folos. Dar poate că mă înșel".

Și, cu o ironie profundă, mai mult profundă, poate, decât ironică, Descartes atribuie posibilei erori o altă eventuală cauză decât non-evidența, lipsa de atenție sau precipitarea voinței: o *eroare de lectură*. Valoarea unui sistem de limbă sau de scriere nu se măsoară în funcție de intuiție, de caracterul clar și distinct al ideii, de prezența obiectului în evidență. Sistemul trebuie să fie el însuși *descifrat*.

> „Dar poate că mă înșel; n-am vrut decât să vă scriu tot ce-aș fi putut să judec luându-mă după aparențe referitor la cele șase propuneri pe care mi le-ați trimis, pentru ca atunci când veți fi văzut invenția să puteți spune dacă am descifrat-o corect."

Profunzimea antrenează după ea ironia mult mai departe decât ar fi vrut ea să meargă *după autorul ei*[1]. Mai departe, poate, decât însuși fundamentul certitudinii carteziene.

---

[8] *Supra* (cap. II, „Lingvistică și gramatologie").

[1] În original, *suivant son auteur*: conform autorului ei.

După care, sub formă de adaos și de post-scriptum, Descartes definește, pur și simplu, proiectul leibnizian. Este adevărat că vede în el un roman al filosofiei: numai filosofia poate să-l scrie, ea depinzând, prin urmare, de el pe de-a-ntregul, dar tocmai din această cauză ea nu va putea spera niciodată să-l „vadă în folosință".

> „Inventarea acestei limbi depinde de adevărata filosofie; căci altfel este cu neputință să numeri toate gândurile oamenilor și să le pui în ordine, și nici măcar să le deosebești astfel încât ele să fie clare și simple, ceea ce este, după părerea mea, cel mai mare secret care poate fi deținut pentru a dobândi adevărata știință... Or, eu consider că această limbă este posibilă, și că se poate afla știința de care ea depinde, prin intermediul căreia țăranii ar putea să judece mai bine despre adevărul lucrurilor decât o fac acum filosofii. Dar nu sperați s-o vedeți vreodată în folosință; așa ceva presupune mari schimbări în ordinea lucrurilor, și ar trebui ca întreaga lume să nu fie decât un paradis terestru, ceea ce nu este bine să fie propus decât în ținutul romanelor[9]."

Leibniz se referă în mod expres la această scrisoare și la principiul *analitic* care se formulează în ea. Întregul proiect implică descompunerea în idei simple. Este singura cale pentru a putea introduce calculul în locul raționamentului. În acest sens, caracteristica universală depinde, în principiul său, de filosofie, dar ea poate fi întreprinsă și fără a aștepta împlinirea filosofiei:

> „Totuși, chiar dacă această limbă depinde de adevărata filosofie, ea nu depinde de perfecționarea ei. Cu alte cuvinte, această limbă poate fi stabilită chiar dacă filosofia nu este perfectă: și pe măsură ce știința oamenilor va crește, această limbă va crește și ea. Până atunci însă, ea va fi de un miraculos ajutor și pentru a ne putea servi de ceea ce știm, și pentru a vedea ceea ce ne lipsește, și pentru a inventa mijloacele pentru a izbândi, dar mai cu seamă pentru a eradica controversele în domeniile care depind de raționament. Căci atunci a raționa și a calcula vor fi unul și același lucru[10]".

---

[9] Considerăm preferabil să redăm contextul acestui citat: „Încolo, mi se pare că la aceasta am putea să adăugăm o invenție atât pentru a compune cuvintele prime ale acestei limbi, cât și în ceea ce privește caracterele lor: astfel încât ea ar putea fi învățată în puțin timp, tocmai prin intermediul ordinii, adică stabilind o ordine între toate gândurile care pot intra în mintea umană, așa cum există o ordine stabilită în mod natural între numere; și așa cum noi putem învăța într-o zi să numim toate numerele până la infinit și să le scriem într-o limbă necunoscută, care reprezintă totuși o infinitate de cuvinte diferite, la fel putem proceda și cu toate celelalte cuvinte necesare pentru a exprima toate celelalte lucruri care intră în mintea oamenilor. Dacă s-ar găsi un astfel de mijloc, nu am nici cea mai mică îndoială că această limbă ar avea în scurt timp căutare în rândul oamenilor; căci mulți ar dedica cinci sau șase zile din timpul lor pentru a ajunge să se facă înțeleși de către toți oamenii. Nu cred însă că autorul domniei voastre s-a gândit la așa ceva, atât pentru că nu există nimic în propunerile sale care să dovedească acest lucru, cât și pentru că inventarea acestei limbi depinde de adevărata filosofie; căci altfel este cu neputință să numeri toate gândurile oamenilor și să le pui în ordine, și nici măcar să le deosebești astfel încât ele să fie clare și simple, ceea ce este, după părerea mea, cel mai mare secret care poate fi deținut pentru a dobândi adevărata știință. Iar dacă cineva ar explica cum se cade care sunt ideile simple din imaginația oamenilor, din care se compune tot ce gândesc ei, iar acest lucru ar fi acceptat de toată lumea, aș cuteza să sper apoi într-o limbă universală foarte lesne de învățat, de rostit și de scris, iar ceea ce e principal, și care ar ajuta judecata, înfățișându-i atât de distinct toate lucrurile încât să-i fie aproape cu neputință să se înșele; în vreme ce, dimpotrivă, cuvintele de care dispunem nu au aproape decât semnificații confuze, cu care mintea oamenilor obișnuindu-se de vreme îndelungată, face ca ei să nu mai înțeleagă aproape nimic în mod perfect. Or, eu consider că această limbă este posibilă..."

[10] *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, pp. 27-28.

Acestea, se știe, nu sunt singurele corecții aduse tradiției carteziene. Analitismul lui Descartes este intuiționist, cel al lui Leibniz trimite dincolo de evidență, spre ordine, relație, punct de vedere[11].

> Caracteristica „cruță spiritul și imaginația, a căror folosire trebuie, mai ales, menajată. Este țelul principal al acelei mari științe pe care obișnuiesc s-o numesc *Caracteristică* și față de care ceea ce noi numim Algebră sau Analiză nu reprezintă decât o ramură foarte mică: și aceasta deoarece ea este cea care oferă cuvinte limbilor, litere cuvintelor, cifre Aritmeticii, note Muzicii; ea ne învață secretul fixării raționamentului, silindu-l să-și lase urmele vizibile pe hârtie într-un volum mic, pentru a putea fi cercetat în voie: și tot ea, în sfârșit, este cea care ne face să raționăm în mod economicos, punând caractere în locul lucrurilor pentru a despovăra imaginația[12]".

În pofida tuturor diferențelor care despart proiectele de limbă sau de scriere universală elaborate în acea epocă (în special în ceea ce privește istoria și limbajul[13]), conceptul de simplu absolut se află în mod necesar și indispensabil în acțiune în toate. Or, ar fi cât se poate de lesne să se demonstreze că el trimite, întotdeauna, la o teologie infinitistă și la logosul sau înțelegerea infinită a lui Dumnezeu[14]. Tocmai de aceea, contrar aparențelor, și în pofida întregii fascinații pe care el poate să o exercite cu deplină îndreptățire asupra epocii noastre, proiectul leibnizian al unei caracteristici universale care să nu fie esențial fonetică nu întrerupe absolut deloc logocentrismul. Dimpotrivă, îl confirmă, se produce în el și grație lui, la fel ca și critica hegeliană la care va fi supusă. Tocmai complicitatea acestor două mișcări contradictorii o vizăm noi aici. Există o unitate profundă, în interiorul unei anumite epoci istorice, între teologia infinitistă, logocentrism și un anumit tehnicism. Scrierea originară și pre- sau meta-fonetică pe care încercăm s-o gândim aici nu conduce câtuși de puțin la o „depășire" a vorbirii de către mașină.

Logocentrismul este o metafizică etnocentrică, într-un sens original și non-„relativist". Este legat de istoria Occidentului. Modelul chinez nu-l întrerupe decât în mod aparent atunci când Leibniz face referire la el pentru a-și face cunoscută Caracteristica. Nu numai că acest model rămâne o reprezentare domestică[15], dar nu i se face elogiul decât pentru a i se semnala o lipsă și pentru a i se defini corecțiile necesare. Ceea ce Leibniz ține să atribuie

---

[11] Cf. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, în special p. 181 sq.

[12] *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* (Couturat), pp. 98-99.

[13] Cf. Couturat, *Histoire de la langue universelle*, pp. 1-28. Y. Belaval, *op. cit.*, p. 181 sq., și DE, cap. IV.

[14] Cf. de exemplu, dintre multe alte texte, *Monadologia*, 1-3 și 51. Nu intră aici nici în intenția și nici în posibilitățile noastre de a face demonstrația internă a legăturii dintre caracteristică și teologia infinitistă a lui Leibniz. Pentru asta, ar trebui să parcurgem și să epuizăm însuși conținutul proiectului. Pentru discutarea acestui punct, trimitem la lucrările deja citate. La fel ca și Leibniz, atunci când vrea să reamintească, într-o scrisoare, legătura dintre existența lui Dumnezeu și posibilitatea scrierii universale, vom spune că „aceasta este o propoziție pe care [nu am putea] s-o demonstrăm așa cum se cuvine fără a explica pe îndelete fundamentele caracteristicii": „Pentru moment însă îmi este de-ajuns să atrag atenția că fundamentele caracteristicii mele sunt aceleași cu cele ale demonstrării existenței lui Dumnezeu; căci gândurile simple sunt elementele caracteristicii, iar formele simple sunt izvorul lucrurilor. Or, eu susțin că toate formele simple sunt compatibile între ele. Aceasta este o propoziție pe care nu aș putea s-o demonstrez așa cum se cuvine fără a explica pe îndelete fundamentele caracteristicii. Dar dacă ea este valabilă, rezultă că natura lui Dumnezeu, care cuprinde toate formele simple considerate în mod absolut, este posibilă. Or, am demonstrat mai sus că Dumnezeu există, din moment ce este posibil. Deci există. Ceea ce trebuia demonstrat" (*Scrisoare către principesa Elisabeth*, 1678). Există o legătură esențială între posibilitatea *argumentului ontologic* și aceea a Caracteristicii.

[15] Cf. DE, cap. IV.

scrierii chineze este arbitrarul și, deci, independența ei față de istorie. Acest arbitrar are o legătură esențială cu esența nonfonetică pe care Leibniz crede că o poate atribui scrierii chineze. Aceasta pare a fi fost „inventată de un surd" *(Noi Eseuri)*:

> „*Loqui* est voce articulata signum dare cogitationis suae. *Scribere* est id facere permanentibus in charta ductibus. Quos ad vocem referri non est necesse, ut apparet ex Sinensium characteribus" (*Opuscules*, p. 497).

Iar, în altă parte:

> „Există probabil câteva limbi artificiale care sunt toate de calitate și în întregime arbitrare, așa cum se consideră că a fost aceea a Chinei sau cum sunt cea a lui Georgius Dalgarnus sau cea a răposatului domn Wilkins, episcop de Chester"[16].

Într-o scrisoare adresată părintelui Bouvet (1703), Leibniz ține să facă o distincție între scrierea egipteană, populară, sensibilă, alegorică, și scrierea chineză, filosofică și intelectuală:

> „...caracterele chinezești sunt poate mai filosofice și par construite pe considerații mai intelectuale precum cele pe care le dau numele, ordinea și relațiile; nu există, astfel, decât trăsături detașate care nu se sprijină pe nicio asemănare cu vreo specie de corp".

Ceea ce nu îl împiedică pe Leibniz să promită un tip de scriere față de care cea chineză n-ar fi decât o schiță:

> „Acest tip de calcul va oferi, totodată, și un fel de scriere universală, care va prezenta avantajul scrierii chinezilor, pentru că fiecare o va putea înțelege în propria sa limbă, dar care va depăși infinit chineza prin aceea că va putea fi învățată în câteva săptămâni, dat fiind că va avea caracterele bine legate în conformitate cu ordinea și conexiunea lucrurilor, în vreme ce chinezii, având o infinitate de caractere în funcție de varietatea lucrurilor, au nevoie de o viață de om pentru a izbuti să-și învețe suficient propria scriere[17]".

Conceptul scrierii chineze funcționa, prin urmare, ca un soi de halucinație europeană. Iar acest fapt nu implica nimic întâmplător: această funcționare asculta de o necesitate strictă. Iar halucinația traducea nu atât o ignoranță, cât o proastă cunoaștere. Nu era deranjată de cunoștințele, limitate dar reale, de care se putea dispune, pe atunci, în legătură cu scrierea chineză.

---

[16] *Noi eseuri asupra intelectului uman*, III, II, § 1.Dalgarno a publicat în 1661 lucrarea intitulată *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*. Despre Wilkins, cf. *supra*, Couturat, *op. cit.*, și DE, *passim*. O scriere sau o limbă de pură instituire și de pur arbitrar nu va fi putut fi inventată, ca *sistem*, decât dintr-o dată, printr-un unic gest. Este ceea ce, înainte de Duclos, de Rousseau și de Lévi-Strauss (cf. *infra*), Leibniz consideră ca fiind probabil: „Aceasta era și părerea lui Golius, celebru matematician și mare cunoscător al limbilor, și anume că limba lor este artificială, că a fost, cu alte cuvinte, inventată toată deodată de către om priceput pentru a institui un comerț prin cuvinte între multele popoare diferite care locuiau în acea țară enormă pe care o numim China, chiar dacă această limbă s-ar putea să fie alterată, în momentul de față, de îndelungata ei folosire" (III, I, § 1).

[17] *Die philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, vol. VII, p. 25, și DE, p. 67. Asupra tuturor acestor probleme, cf. și R.F. Merkel, „Leibniz und China", in *Leibniz zu seinem 300 Geburstag*, 1952. Despre scrisorile schimbate, referitor la gândirea și la scrierea chineză, cu părintele Bouvet, cf. pp. 18-20, și Baruzi, *Leibniz*, 1909, pp. 156-165.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI
LITERE

În același timp cu „prejudecata chineză", o *„prejudecată hieroglifistă"* produsese același efect de orbire interesată. Ocultarea, în loc să provină, aparent, dintr-un dispreț etnocentric, îmbracă, dimpotrivă, forma admirației hiperbolice. Nu mai contenim a verifica necesitatea acestei scheme. Nici secolul nostru nu s-a eliberat de ea: de fiecare dată când etnocentrismul se vede, astfel, răsturnat în mod precipitat și zgomotos, un efort se ascunde tăcut în spatele acestui spectacol pentru a consolida un înăuntru și a extrage, din el, anumite avantaje domestice. Surprinzătorul părinte Kircher își desfășoară, astfel, întregul geniu pentru a deschide Occidentul spre egiptologie[18], dar însăși excelența pe care el o recunoaște acestei scrieri „sublime" interzice orice descifrare științifică a acesteia. Evocând tratatul *Prodromus coptus sive aegyptiacus* (1636), M. V.-David scrie:

> „Această lucrare este, în câteva dintre părțile sale, cel dintâi manifest al cercetării egiptologice, deoarece autorul determină aici *natura limbii egiptene antice* – instrumentul acestei descoperiri fiindu-i, de altfel, oferit (a). Aceeași carte elimină, totuși, orice proiect de descifrare a hieroglifelor.
> (a) *Lingua aegyptiaca restituta*"[19].

Procedeul ignorării prin asimilare nu este, aici, ca în cazul lui Leibniz, de tip raționalist și calculator. Este mistic:

> „Hieroglifele, putem citi în *Prodromus*, reprezintă cu adevărat o scriere, dar nu scrierea alcătuită din litere, cuvinte și părți determinate ale discursului de care ne folosim noi în general. Reprezintă o scriere mult superioară ca excelență, mai sublimă și mai apropiată de abstracțiuni, care, prin înlănțuiri ingenioase de simboluri, sau prin echivalente ale lor, propune *simultan* (*uno intuito*) înțelegerii înțeleptului un raționament complex, niște noțiuni elevate sau un mister important ascuns în sânul naturii ori al Divinității[20]".

Între raționalism și misticism există, prin urmare, o anumită complicitate. Scrierea celuilalt este investită, de fiecare dată, de scheme domestice. Ceea ce am putea să numim, atunci, folosind cuvintele lui Bachelard, o „ruptură epistemologică", se produce mai cu seamă grație lui Fréret și lui Warburton. Putem urmări laborioasa desprindere prin care ambii au pregătit decizia, primul pornind de la exemplul chinez, cel de-al doilea, de la exemplul egiptean. Cu mult respect față de Leibniz și față de proiectul unei scrieri universale, Fréret demontează reprezentarea scrierii chineze așa cum apare ea implicată în acest proiect: „Scrierea chinezească nu este, prin urmare, o limbă filosofică în care n-ar mai fi nimic de dorit... Chinezii nu au avut niciodată așa ceva[21]".

---

[18] DE, cap. III.

[19] DE, pp. 43-44.

[20] *Prodromus*, p. 260, citat și tradus de Drioton (cf. DE, p. 46). Despre proiectele poligrafice ale lui A. Kircher, cf. *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*, 1663. Asupra relațiilor sale cu Lullus, Becher, Dalgarno, Wilkins, Leibniz, cf. DE, p. 61 sq.

[21] *Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire, et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise*, 1718, p. 629. Cf. și *Essai sur la chronologie générale de l'Ecriture*, care se ocupă de „istoria iudaică", „făcând abstracție de respectul religios pe care-l inspiră Biblia" (DE, p. 80 sq.).

Ceea ce nu înseamnă că Fréret ar fi scăpat de prejudecata hieroglifistă: aceea pe care o distruge Warburton, criticându-l violent pe părintele Kircher[22]. Intenția apologetică care animă această critică nu-i exclude eficacitatea.

Tocmai în interiorul câmpului teoretic astfel eliberat vor fi puse la punct, mai întâi de către abatele Barthélemy, apoi de către Champollion, tehnicile științifice de descifrare. Și abia atunci poate lua naștere o reflecție sistematică asupra raporturilor dintre scriere și vorbire. Cea mai mare dificultate era, deja, aceea de a concepe, într-un mod în același timp istoric și sistematic, coabitarea organizată, în interiorul aceluiași cod grafic, a unor elemente figurative, simbolice, abstracte și fonetice[23].

Știința și numele omului

Intrase, oare, gramatologia pe calea sigură a unei științe? Tehnicile de descifrare, se știe, au progresat neîncetat și într-un ritm accelerat[24]. Dar istoriile generale ale scrierii, în care preocuparea pentru clasificarea sistematică a orientat întotdeauna simpla descriere, vor rămâne vreme îndelungată ordonate de niște concepte teoretice despre care știm foarte bine că nu sunt la înălțimea imenselor descoperiri. Niște descoperiri care ar fi trebuit, tocmai, să zdruncine temeliile cele mai sigure ale conceptualității noastre filosofice, ordonată, în totalitatea ei, în funcție de o situație determinată a raporturilor dintre logos și scriere. Toate marile istorii ale scrierii se deschid cu expunerea unui proiect de clasificare și de sistematizare. Am putea, însă, să transpunem astăzi în domeniul scrierii ceea ce spune Jakobson despre limbi după tentativa tipologică a lui Schlegel:

> „Problemele de tipologie și-au păstrat multă vreme caracterul speculativ și preștiințific. În timp ce clasificarea genetică a limbilor avansa cu pași de uriaș, vremurile nu se copseseră încă pentru o adevărată clasificare tipologică" (*op. cit.*, p. 69).

O critică sistematică a conceptelor folosite de către istoricii scrierii nu poate ataca cu seriozitate rigiditatea și insuficienta diferențiere a unui aparat teoretic decât dacă va fi reperat, mai întâi, falsele evidențe care conduc cercetarea. Evidențe cu atât mai eficace cu cât aparțin stratului cel mai adânc, cel mai vechi și, aparent, cel mai natural, mai puțin istoric al conceptualității noastre, acela care se sustrage cel mai abil criticii, și aceasta, în primul rând, deoarece o susține, o hrănește și o informează: însuși solul nostru istoric.

În toate istoriile și tipologiile generale ale scrierii, întâlnim, de exemplu, ici și colo, o concesie asemănătoare cu cea care-l făcea pe părintele Berger, autorul, în Franța, al primei mari *Istorii a scrierii în antichitate* [*Histoire de l'écriture dans l'antiquité*] (1892), să spună: „Cel mai adesea, faptele nu se conformează unor distincții care... nu sunt adevărate decât în teorie" (p. XX). Or, nu era vorba, nici mai mult, nici mai puțin, decât de distincțiile

---

[22] *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens, où l'on voit l'Origine et le Progrès du Langage et de l'Ecriture, l'Antiquité des Sciences en Egypte, et l'Origine du culte des animaux, avec des Observations sur l'Antiquité des Hiéroglyphes Scientifiques, et des Remarques sur la Chronologie et sur la première Ecriture des Chinois*, 1744. Este titlul traducerii franțuzești a unui fragment din *The divine legation of Moses* (1737-1741). Va trebui să măsurăm ceva mai departe influența acestei lucrări asupra lui Condillac, Rousseau și asupra colaboratorilor *Enciclopediei*.

[23] DE, pp. 126-131.

[24] Cf. E. Doblhofer, *Le déchiffrement des écritures*, 1959, și EP, p. 352.

dintre scrierea fonetică și cea ideografică, cea silabică și cea alfabetică, dintre imagine și simbol etc. La fel se întâmplă și în cazul conceptului instrumentalist și tehnicist de scriere, inspirat de modelul fonetic căruia nu i se potrivește, de altfel, decât în interiorul unei iluzii teleologice, și pe care cel dintâi contact cu niște moduri non-occidentale de scriere ar trebui să fie suficient pentru a-l denunța. Or, acest instrumentalism se află implicat pretutindeni. Nicăieri, însă, nu apare el mai sistematic formulat, în toate consecințele sale, ca la M. Cohen: „Limbajul fiind un «instrument», scrierea este «prelungirea unui instrument»[25]". Nici că s-ar putea găsi o mai bună descriere a exteriorității scrierii față de vorbire, a vorbirii față de gândire, a semnificantului față de semnificat în general. Multe ar fi de spus despre prețul pe care-l plătește, astfel, tradiției metafizice o lingvistică – sau o gramatologie – care ține să se prezinte, în cazul avut în vedere, drept marxistă. Același tribut poate fi, însă, recunoscut pretutindeni: o teleologie logocentrică (formulare pleonastică); o opoziție între natură și instituire; un joc al diferențelor dintre simbol, semn, imagine etc.; un concept naiv al reprezentării; o opoziție necriticată între sensibil și inteligibil, între suflet și corp; un concept obiectivist al corpului propriu și al diversității funcțiilor sensibile (cele „cinci simțuri" privite ca tot atâtea aparate aflate la dispoziția vorbitorului sau a scriptorului); o opoziție între analiză și sinteză și între abstract și concret, care joacă un rol decisiv în clasificările propuse de către J. Février și M. Cohen și în dezbaterea care-i opune; un concept al conceptului asupra căruia reflecția filosofică cea mai clasică a lăsat puține amprente; o referire la conștiință și la inconștient care ar necesita în mod imperativ o utilizare mai vigilentă a acestor noțiuni, și oarecare considerație față de cercetările care și le-au luat ca temă[26]; o noțiune de semn pe care filosofia, lingvistica și semiologia o clarifică rar și slab. Concurența dintre istoria scrierii și știința limbajului este trăită, uneori, mai curând în termeni de ostilitate decât de colaborare. Chiar și presupunând că o astfel de concurență ar fi admisă. Astfel, în legătură cu marea distincție operată de către J. Février între „scrierea sintetică" și „scrierea analitică", ca și în legătură cu noțiunea de „cuvânt" care joacă, acolo, un rol central, autorul notează: „Problema este una de ordin lingvistic, și nu o vom aborda aici" (*op. cit.*, p. 49). În altă parte, necomunicarea cu lingvistica este justificată de către J. Février în termenii următori:

> „Este o limbă specială [matematica] care nu mai are nicio legătură cu limbajul, un fel de limbă universală, altfel spus, constatăm prin intermediul matematicilor că limbajul – și aici, mă răzbun pe lingviști – este absolut incapabil să dea seamă de anumite forme ale gândirii moderne. Iar în acel moment, scrierea, atât de ignorată, ia locul limbajului, după ce a fost servitoarea lui" (EP, p. 349).

---

[25] *Op. cit.*, p. 2. M. V.-David critică acest instrumentalism în lucrările deja citate. Instrumentalismul, a cărui dependență de metafizică nu poate fi exagerată, inspiră la fel de des și definiția lingvistică a esenței limbajului, asimilată unei funcții și, ceea ce este încă și mai grav, unei funcții exterioare față de conținutul sau față de agentul ei. Este ceea ce implică întotdeauna conceptul de unealtă. Astfel, de pildă, A. Martinet preia și dezvoltă pe larg definiția limbajului ca „instrument", „unealtă" etc., când, de fapt, natura „metaforică" a acestei definiții, recunoscută de către autor, ar fi trebuit s-o facă problematică și să modifice întrebarea cu privire la sensul instrumentalității, la sensul funcționării și la funcționarea sensului. (Cf. *Eléments de linguistique générale*, pp. 12-14, 25.)

[26] Cf., de exemplu, M. Cohen, *op. cit.*, p. 6.

S-ar putea demonstra că toate aceste presupoziții și toate aceste opoziții astfel acreditate fac sistem: circulăm, de la unele la altele, în interiorul uneia și aceleiași structuri.

Teoria scrierii nu are, prin urmare, nevoie de o eliberare intrastiințifică și epistemologică, asemănătoare cu cea pe care au operat-o Fréret și Warburton fără a aduce, însă, nicio atingere fundamentelor despre care vorbim noi aici. Este, fără îndoială, nevoie ca astăzi să se întreprindă o reflecție în care descoperirea „pozitivă" și „deconstrucția" istoriei metafizicii, în toate conceptele ei, să se controleze reciproc, în mod minuțios și laborios. Fără o astfel de acțiune, orice eliberare epistemologică riscă să fie iluzorie sau limitată, nepropunând decât niște comodități practice sau niște simplificări noționale pe niște temelii, însă, de care critica nu se atinge. Tocmai în aceasta constă, fără îndoială, și limita remarcabilei întreprinderi a lui I.J. Gelb (*op. cit.*): în pofida unor imense progrese, în ciuda proiectului de a instaura o științificitate gramatologică și de a crea un sistem unificat de noțiuni simple, suple și ușor manevrabile, în pofida excluderii unor concepte inadecvate – precum cel de ideogramă –, majoritatea opozițiilor conceptuale pe care tocmai le-am amintit continuă să funcționeze în deplină siguranță.

Grație unor lucrări recente, se poate, totuși, întrevedea cum anume va trebui să arate, într-o bună zi, extinderea unei gramatologii menite a nu-și mai primi conceptele directoare din partea altor științe despre om ori, ceea ce, aproape de fiecare dată, este același lucru, de la metafizica tradițională. Acest lucru se poate întrevedea prin intermediul bogăției și noutății informației, ca și a tratamentului care i se acordă, chiar dacă, de multe ori, în aceste lucrări de avangardă conceptualizarea rămâne în urma vârfului îndrăzneț și sigur prin care se efectuează străpungerea.

Ceea ce ni se pare că se anunță aici este, pe de o parte, faptul că gramatologia nu trebuie să fie una dintre *științele despre om*, și, pe de altă parte, faptul că ea nu trebuie să fie o *știință regională* între altele.

Ea nu trebuie să fie *una dintre științele despre om* pentru că ea pune în primul rând, ca pe propria sa problemă, problema *numelui omului*. A elibera unitatea conceptului de om înseamnă, fără îndoială, a renunța la vechea idee a popoarelor așa-zis „fără scriere" și „fără istorie". A. Leroi-Gourhan demonstrează cât se poate de clar: a refuza denumirea de om și capacitatea de a scrie dincolo de limitele propriei tale comunități este unul și același gest. În realitate, popoarelor așa-zicând „fără scriere" nu le lipsește niciodată decât *un anumit tip* de scriere. A refuza unei tehnici de consemnare sau alteia titulatura de scriere, iată în ce anume constă „etnocentrismul [care] definește cel mai bine viziunea preștiințifică a omului", făcând totodată ca, „la foarte multe grupuri umane, unicul cuvânt prin care membrii acestora își desemnează propriul grup etnic să fie cuvântul «oameni»" (GC, I, p. 37 și *passim*.).

Nu este, însă, de-ajuns să denunți etnocentrismul și să definești unitatea antropologică prin dispunerea de o scriere. A. Leroi-Gourhan nu mai descrie, astfel, unitatea omului și a aventurii umane prin simpla posibilitate a grafiei în general: ci, mai curând, ca pe o etapă sau ca pe o articulare în istoria vieții – a ceea ce noi numim, aici, diferare [*différance*] – ca istorie a gramei. În loc să se mai recurgă la conceptele care servesc, de obicei, la a deosebi omul de celelalte viețuitoare (instinct și inteligență, absența sau prezența vorbirii, a societății, a economiei etc. etc.), se face apel la noțiunea de *program*. Această noțiune trebuie înțeleasă, firește, în sensul ciberneticii, însă nici aceasta nu este, ea însăși, inteligibilă decât pornindu-se de la o istorie a posibilităților urmei ca unitate a

unei duble mișcări de protenție și de retenție. Această mișcare depășește cu mult posibilitățile „conștiinței intenționale". Ea constă într-o emergență care face să apară grama *ca atare* (conform, altfel spus, unei noi structuri de non-prezență), făcând, fără îndoială, posibilă apariția sistemelor de scriere în înțeles strict, restrâns. Începând de la „amprenta genetică" și de la „scurtele lanțuri" programatice care reglează comportamentul amibei ori pe acela al anelidei până la trecerea dincolo de scrierea alfabetică în ordinea logosului și a unui anumit *homo sapiens*, posibilitatea gramei structurează mișcarea istoriei acestuia în funcție de niște niveluri, de niște tipuri și de niște ritmuri strict originale[27]. Ele nu pot fi, însă, gândite fără conceptul cel mai general cu putință de gramă. Acest concept este ireductibil și inexpugnabil. Dacă am accepta expresia riscată de către A. Leroi-Gourhan, am putea vorbi de o „eliberare a memoriei", de o exteriorizare dintotdeauna deja începută, dar mereu mai amplă, a urmei care, de la programele elementare ale comportamentelor așa-zis „instinctive" până la constituirea de fișiere electronice și de mașini de citit, extinde diferarea și posibilitatea stocării, a punerii în rezervă: aceasta constituie și șterge [*efface*], în același timp, prin aceeași mișcare, subiectivitatea pe care o numim conștientă, logosul ei și atributele ei teologice.

Istoria scrierii se detașează pe fondul istoriei gramei ca aventură a raporturilor dintre față și mână. Aici însă, printr-o prudență căreia trebuie să-i repetăm neîncetat schema, se impune să precizăm că istoria scrierii nu este explicată pornindu-se de la ceea ce ni se pare că știm despre față și despre mână, despre privire, despre vorbire și despre gest. Este vorba, din contră, tocmai de a deranja această cunoaștere familiară și de a trezi, din perspectiva acestei istorii, sensul mâinii și pe acela al feței. A. Leroi-Gourhan descrie lenta transformare a motricității manuale care eliberează sistemul audio-fonic pentru vorbire, privirea și mâna pentru scriere[28]. Este greu să se evite, în toate aceste descrieri, limbajul mecanicist, tehnicist, teleologic, și aceasta exact în momentul când se pune problema de a regăsi originea și posibilitatea mișcării, a mașinii, a lui *technè*, a orientării în general. La drept vorbind, așa ceva nu este dificil, ci prin esență imposibil. Și aceasta pentru orice fel de discurs. Între un discurs și un alt discurs, diferența nu poate să fie, aici, decât de mod de locuire în interiorul unei conceptualități promise sau supuse, deja, ruinării. În ea și deja fără ea, aici trebuie să se încerce regăsirea unității gestului cu vorbirea, a corpului cu limbajul, a uneltei cu gândirea, mai înainte de a se articula originalitatea unuia și a celuilalt, și fără ca această unitate profundă să dea loc confuzionismului. Aceste semnificații originale nu trebuie să fie confundate *în orbita* sistemului în interiorul căruia ele se opun una, alteia. Gândindu-se, însă, istoria sistemului, acestuia trebuie să i se depășească pe undeva, în mod *exorbitant*, sensul și valoarea.

Se ajunge, atunci, la următoarea reprezentare a lui *anthropos*: echilibru precar legat de scrierea manual-vizuală[29]. Acest echilibru este, lent, amenințat. Știm totuși, măcar, că „nicio schimbare majoră", care ar da naștere unui „om al viitorului" care nu ar mai fi „om", „nu se mai poate produce fără pierderea mâinii, a danturii și, prin urmare, a poziției

[27] Cf. GC, II, pp. 12 sq., 23 sq., 232 sq.
[28] I, p. 119 sq.
[29] P. 161 sq.

verticale. O omenire anodontă, trăind culcată și folosind rămășițele membrelor anterioare ca să apese pe butoane nu este cu totul de neconceput[30]".

Ceea ce amenință dintotdeauna acest echilibru se confundă tocmai cu ceea ce atacă [*entame*] *liniaritatea* simbolului. Conceptul tradițional de timp, o întreagă organizare a lumii și a limbajului îi erau, așa cum am văzut, solidare. Scrierea în înțeles strict, restrâns – și, în primul rând, scrierea fonetică – sunt înrădăcinate într-un trecut de scriere nonliniară. Acest trecut a trebuit să fie învins, și se poate vorbi aici, dacă vrem, de o izbândă tehnică: aceasta asigura o mai mare securitate și posibilități mai mari de capitalizare într-o lume periculoasă și angoasantă. Acest lucru nu s-a făcut, însă, *deodată*. S-a declanșat un război și o refulare a tot ceea ce se opunea liniarizării. Și, în primul rând, a ceea ce Leroi-Gourhan numește „mitogramă", scriere care-și silabisește simbolurile în pluridimensionalitate: în ea, sensul nu este aservit succesivității, ordinii timpului logic și temporalității ireversibile a sunetului. Această pluridimensionalitate nu paralizează istoria într-o simultaneitate, ea corespunde altui strat al experienței istorice, și gândirea liniară ar putea fi privită, invers, ca o reducere a istoriei. Nu-i mai puțin, însă, adevărat și că, atunci, ar trebui să ne servim, poate, de un alt termen, cel de istorie fiind, fără îndoială, dintotdeauna asociat unei scheme liniare de desfășurare a prezenței, indiferent dacă linia ei raportează prezența finală la prezența originară pe o linie dreaptă sau pe un cerc. Din același motiv, structura simbolică pluridimensională nu se dă prin categoria simultanului. Simultaneitatea coordonează două prezenturi absolute, două puncte sau două momente ale prezenței, și rămâne un concept liniarist.

Conceptul de *liniarizare* este mult mai eficace, mai fidel și mai interior decât cele de care ne servim îndeobște pentru a clasifica tipurile de scriere și pentru a le descrie istoria (pictogramă, ideogramă, literă etc.). Denunțând nu doar o singură prejudecată, în special cu privire la raporturile dintre ideogramă și pictogramă și la pretinsul „realism" grafic, Leroi-Gourhan reamintește unitatea, în mitogramă, a tuturor elementelor cărora scrierea liniară vine să le marcheze disrupția: tehnica (cea grafică, în special), arta, religia, economia. Pentru a regăsi accesul la această unitate, la această structură diferită a unității, trebuie să desedimentăm „patru mii de ani de scriere liniară[31]".

Norma liniară nu a putut să se impună niciodată în mod absolut din aceleași motive care au limitat, din interior, fonetismul grafic. Le știm foarte bine acum: aceste limite au apărut în același timp cu posibilitatea a ceea ce limitau, ele deschideau ceea ce încheiau, și le-am numit deja: discreție, diferare și spațiere. Producerea normei liniare a atârnat, prin urmare, extrem de greu asupra acestor limite, marcând conceptele de simbol și de limbaj. Procesul de liniarizare, așa cum îl descrie Leroi-Gourhan la o extrem de vastă scară istorică, și critica jakobsoniană a conceptului liniarist al lui Saussure trebuie să fie gândite împreună. „Linia" nu reprezintă altceva decât un model particular, indiferent de privilegiile de care se bucură. Acest model a *devenit* un model și rămâne, ca model, unul inaccesibil. Dacă vom

[30] Vol. I, p. 188. Mai trimitem, de asemenea, și la eseul intitulat „Elogiul mâinii", al lui Henri Focillon [în vol. *Viața formelor*, traducere de Laura Irodoiu Aslan, București, Editura Meridiane, 1977; *n. t.*], ca și la cartea lui Jean Brun, *La main et l'esprit*. Într-un context complet diferit, desemnasem *epoca* scrierii ca fiind *suspendarea ființei-ridicate-în-picioare* („Forță și semnificație" și „Cuvântul suflat", în *Scriitura și diferența*).

[31] Vol. I, cap. IV. Autorul arată aici în special că „apariția scrisului nu are loc pornind de la un neant grafic, după cum nici cea a agriculturii nu se face fără intervenția unor faze anterioare (p. 271); și că „ideografia este anterioară pictografiei" (pp. 273-274).

considera drept un adevăr câștigat faptul că liniaritatea limbajului merge mână în mână cu acest concept vulgar și mundan al temporalității (omogene, dominate de forma lui *acum* și de idealul mișcării continue, fie ea dreaptă sau circulară), cu privire la care Heidegger demonstrează că determină din interior întreaga ontologie, de la Aristotel până la Hegel, meditația asupra scrierii și deconstrucția istoriei filosofiei devin inseparabile.

Modelul enigmatic al *liniei* este, prin urmare, tocmai ceea ce filosofia nu putea să vadă exact în timp ce stătea cu ochii deschiși, ațintiți asupra înăuntrului propriei sale istorii. Această beznă se risipește în momentul când liniaritatea – care nu este pierderea sau absența, ci refularea gândirii simbolice pluridimensionale[32] – își slăbește opresiunea, dat fiind că începe să sterilizeze economia tehnică și științifică pe care, vreme îndelungată, o favorizase. De multă vreme, așadar, posibilitatea ei a fost structural solidară cu cea a economiei, a tehnicii și a ideologiei. Această solidaritate apare în procesele de tezaurizare, de capitalizare, de sedentarizare, de ierarhizare, de formare a ideologiei de către clasa celor care scriu sau care, mai degrabă, dispun de scribi[33]. Ceea ce nu înseamnă că reapariția masivă a scrierii nonliniare ar întrerupe această solidaritate structurală; din contră. Ea îi transformă, însă, în profunzime natura.

Sfârșitul scrierii liniare înseamnă, în mod efectiv, sfârșitul cărții[34], chiar dacă, și azi, tot sub formă de carte se lasă, de bine, de rău, împachetate noi scrieri, fie ele literare sau teoretice. Căci nici nu este, de altfel, în primul rând vorba de a încredința învelișului cărții niște scrieri inedite, cât de a descifra în sfârșit ceea ce, în volume, se scria deja între linii. Tocmai de aceea, începând să scriem nonliniar, fără șir, noi recitim și scrierea

---

[32] Așa ar fi, poate, posibil să fie interpretate anumite observații ale lui Leroi-Gourhan cu privire la „pierderea gândirii simbolice multidimensionale" și la gândirea care „se îndepărtează de limbajul liniarizat" (I, pp. 281-285).

[33] Cf. EP, pp. 138-139. GC, I, pp. 237-250. „Dezvoltarea celor dintâi orașe nu corespunde doar apariției meșteșugarului focului [*technicien du feu*], dar... scrierea se naște odată cu prelucrarea metalelor. Nici în acest caz nu este vorba de o coincidență întâmplătoare..." (I, p. 250). „În momentul când începe să se stabilizeze capitalismul agrar, apare și mijlocul de a-l fixa printr-o contabilitate scrisă, și, de asemenea, în momentul în care se afirmă ierarhizarea socială, scrierea își elaborează primele genealogii" (p. 251). „Apariția scrisului nu este întâmplătoare; după milenii de maturizare, în sistemele de reprezentare mitologică apare, odată cu metalele și sclavia, notarea liniară a gândirii (vezi capitolul VI). Conținutul inițial al acesteia nu este nici el întâmplător" (II, p. 58; cf și pp. 133-135).

[34] Scrierea liniară „a constituit desigur, timp de mai multe milenii, independent de rolul său de conservator al memoriei colective, prin desfășurarea unidimensională, instrumentul de analiză din care a apărut gândirea filosofică și științifică. Conservarea gândirii poate fi concepută în prezent altfel decât în cărțile care mai păstrează doar pentru scurtă vreme avantajul manipulării rapide. O vastă «magnetotecă» cu selecție electronică va oferi, într-un viitor apropiat, informația preselecționată și restituită instantaneu. Lectura va continua să-și păstreze importanța vreme de secole, în ciuda unui regres sensibil pentru majoritatea oamenilor, dar scrisul [în sensul de în-scriere liniară] urmează, după toate aparențele, să dispară rapid, înlocuit de dictafoane cu imprimare automată. Trebuie, oare, să vedem aici un fel de restituire a stării anterioare înfeudării fonetice a mâinii? Aș crede că aici este, mai curând, vorba de un aspect al fenomenului general de regres manual (v. p. 53) și de o nouă «eliberare». Cât despre consecințele pe termen lung asupra formelor de raționament, asupra unei reveniri la gândirea difuză și multidimensională, acestea sunt imprevizibile în momentul de față. Gândirea științifică este mai curând stingherită de necesitatea de a se prelungi pe filiera tipografică, și dacă vreun procedeu ar permite prezentarea cărților în așa fel încât materialul diverselor capitole să se prezinte simultan sub toate incidențele, autorii și beneficiarii lor ar avea, neîndoielnic, un avantaj considerabil. Cert este, totuși, că dacă raționamentul științific nu are, desigur, nimic de pierdut odată cu dispariția scrierii, filosofia și literatura își vor vedea formele evoluând. Acest fapt nu e foarte regretabil, deoarece tipăriturile vor păstra formele de gândire ciudat de arhaice utilizate de oameni în timpul perioadei grafismului alfabetic; cât despre formele noi, ele se vor situa în raport cu cele vechi ca oțelul față de silex, un instrument fără îndoială nu mai tăios, ci mai ușor manevrabil. Scrisul va trece în infrastructură fără să altereze funcționarea inteligenței, ca o tranziție care va fi avut o întâietate de câteva milenii" (GC, II, pp. 231-232 [traducere modificată; *n. t.*]; cf. și EP, „Concluzii").

trecutului conform unei alte organizări a spațiului. Iar dacă problema lecturii ocupă, astăzi, prim-planul științei este tocmai ca urmare a acestei suspendări între două epoci ale scrisului. Pentru că începem să scriem, și să scriem altfel, trebuie să și citim altfel.

De peste un veac, se poate percepe această neliniște a filosofiei, a științei, a literaturii, ale căror revoluții se cuvine a fi, toate, interpretate ca niște cutremure distrugând puțin câte puțin modelul liniar. Adică modelul *epic*. Ceea ce se oferă, astăzi, gândirii nu se poate scrie ca linie și carte, asta dacă nu vrem, desigur, să imităm operațiunea care ar consta în a preda matematicile moderne cu ajutorul unui abac. Această inadecvare nu este una *modernă*, dar ea se denunță, astăzi, mai bine ca niciodată. Accederea la pluridimensionalitate și la o temporalitate deliniarizată nu constituie o simplă regresie spre „mitogramă": ea face, din contră, ca întreaga raționalitate aservită modelului liniar să apară ca nefiind altceva decât o altă formă și o altă epocă a mitografiei. Metaraționalitatea și metaștiințificitatea care se anunță, astfel, în meditația cu privire la scriere nu mai pot, prin urmare, să se închidă într-o știință despre om, tot așa cum nu mai pot nici să răspundă ideii tradiționale de știință. Printr-un unic și același gest, ele depășesc *omul*, *știința* și *linia*.

Cu atât mai puțin se poate menține această meditație între limitele unei *științe regionale*.

Rebusul și complicitatea originilor

Fie ea și o grafologie. Și chiar o grafologie reînnoită, fecundată de sociologie, de istorie, de etnografie, de psihanaliză.

> „Dacă traseele individuale dezvăluie particularitățile de spirit ale celui care scrie, traseele naționale trebuie să ne permită, într-o anumită măsură, să cercetăm particularitățile spiritului colectiv al popoarelor[35]."

O astfel de grafologie culturală, oricât de legitim i-ar fi proiectul, nu va putea să vadă lumina zilei și să procedeze într-un mod cât de cât sigur decât în momentul când anumite probleme mai generale și mai fundamentale vor fi fost elucidate: în ceea ce privește articularea dintre o grafie individuală și o grafie colectivă, dintre „discursul", dacă îi putem spune așa, și „codul" grafice, privite însă nu din punctul de vedere al intenției de semnificare ori al denotației, ci din acela al stilului și al conotației; în ceea ce privește articularea dintre formele grafice și diferite substanțe, dintre diferitele forme de substanțe grafice (materiile: lemn, ceară, piele, piatră, cerneală, metal, vegetal) și instrumente (daltă, pensulă etc.); în ceea ce privește articularea dintre nivelul tehnic, cel economic și cel istoric (de exemplu, în momentul când s-a constituit un *sistem* grafic și în momentul, care nu este obligatoriu același, când s-a fixat un *stil* grafic); în ceea ce privește limita și sensul variațiilor stilistice în interiorul sistemului; în privința investirilor la care este supusă o grafie, în forma și în substanța ei.

---

[35] Cea de-a *XXII-a Semaine de synthèse*, colocviu al cărui conținut a fost cules în volumul *L'écriture et la psychologie des peuples*, a fost așezată sub semnul acestei observații a lui Marcel Cohen (*La grande invention de l'écriture et son évolution*). Neîncetat însă, extrem de bogatele comunicări propuse pe parcursul acestui colocviu depășesc, în țintele pe care le vizează, simplul nivel grafologic. M. Cohen recunoaște el însuși dificultatea și caracterul prematur al unei astfel de sarcini: „Evident, nu putem să ne angajăm pe calea unei grafologii a popoarelor: ar fi un lucru mult prea delicat și mult prea anevoios. Putem să emitem, însă, ideea că nu doar din motive tehnice există diferențe, ci poate fi vorba și de altceva..." (p. 342).

Din acest ultim punct de vedere, un anumit privilegiu ar trebui să-i fie recunoscut cercetării de tip psihanalitic. În măsura în care se preocupă de constituirea originară a obiectivității și a valorii obiectului – de constituirea obiectelor *bune* și a celor *rele* ca niște categorii care nu pot fi derivate dintr-o ontologie formală *teoretică* și dintr-o știință a obiectivității obiectului în general –, psihanaliza nu este o simplă știință regională, chiar dacă, așa cum însăși denumirea ei o indică, ea se prezintă sub titulatura de psihologie. Faptul că ea ține la acest titlu nu este, desigur, indiferent, semnalând un anumit stadiu și o anumită stare a criticii și a epistemologiei. Și totuși, chiar dacă psihanaliza nu va ajunge până la transcendentalitatea – sub ștersătură – a arhi-urmei, chiar dacă va fi să rămână o știință mundană, generalitatea ei tot va avea un sens arhontic în comparație cu oricare altă știință regională. Ne gândim, firește, aici la niște cercetări care s-ar angaja pe direcția celor ale lui Melanie Klein. Un astfel de exemplu ar putea fi aflat în eseul intitulat *Rolul școlii în dezvoltarea libidinală a copilului*[36], care amintește, dintr-un punct de vedere clinic, toate

[36] Text din 1923, retipărit în volumul *Essais de psychanalyse*, tr. fr., p. 95. sq. Desprindem câteva rânduri: „Atunci când Fritz *scria*, rândurile reprezentau pentru el niște drumuri, iar literele circulau pe aceste drumuri urcate pe motocicletă, adică pe tocul de scris. De exemplu, literele «i» și «e» circulau împreună pe o motocicletă condusă, de obicei, de către «i», ce doi iubindu-se cu o tandrețe nemaiîntâlnită în lumea reală. Dat fiind că circulau mereu împreună, deveniseră atât de asemănători, încât nu mai exista aproape nicio diferență între ei, deoarece începutul și sfârșitul lui «i» și ale lui «e» erau identice (el vorbea despre literele mici ale alfabetului latin), doar la mijloc «i» avea un mică linie, iar «e», o mică gaură. În ceea ce privește literele «i» și «e» din alfabetul gotic, el povestea că și acestea circulau tot pe o motocicletă; ceea ce le deosebea de literele latinești era ceva de felul unei mărci diferite de motocicletă, și faptul că «e» avea un soi de cutie în locul găurii «e»-ului latinesc. «I»-urile erau îndemânatice, inteligente și pline de distincție, aveau multe arme ascuțite și locuiau în peșteri, între care mai existau, de asemenea, munți, grădini și porți. Reprezentau penisul, iar drumul lor reprezenta coitul. Pe de altă parte, «l»-urile erau descrise ca fiind proști, neîndemânatici, leneși și murdari. Trăiau în grote sub pământ. În orașul «l»-urilor, străzile erau pline de praf și de hârtii aruncate; în căsuțele lor „dezgustătoare", amestecau cu apă o vopsea cumpărată din țara «i»-urilor; ei beau acest amestec și îl vindeau sub denumirea de vin. Mergeau cu dificultate și nu puteau să sape pământul deoarece țineau cazmaua invers, cu coada în jos etc. S-a dovedit că «l»-urile reprezentau materiile fecale. Nenumărate fantasme priveau, deopotrivă, și celelalte litere. De exemplu, în locul lui «s» dublu, el nu scria niciodată decât unul singur, până ce o fantasmă a permis explicarea și eliminarea acestei inhibiții. Litera «s» simplă era, ca persoană, ea însăși, în vreme ce dublul era tatăl ei. Ei trebuiau să se îmbarce împreună într-o barcă cu motor, deoarece tocul era, în același timp, o barcă, iar caietul, un lac. Litera «s» care era ea însăși s-a urcat în barca celuilalt «s» și a pornit în viteză pe lac. Iată de ce nu scria el ambele «s» împreună. Frecvența cu care el folosea un «s» simplu în locul unui «s» lung se datora următorului fapt: o parte din «s»-ul cel lung era, astfel, omisă, și era, pentru el, „ca și cum i-ar fi scos nasul unei persoane". Această greșeală era, deci, provocată de dorința de a-și castra tatăl; ea a dispărut în urma acestei interpretări". Nu putem să citâm toate exemplele asemănătoare pe care le citează M. Klein. Să mai citâm doar următorul pasaj, cu o valoare ceva mai generală: „Atât în cazul lui Ernst, cât și în cel al lui Fritz, am observat că inhibiția lor față de scris și față de citit, fundamente ale întregii activități școlare ulterioare, se datora literei «i» care, cu mișcarea ei simplă de «urcare» și de «coborâre», constituie, de fapt, baza întregii scrieri (notă: În cursul unei ședințe a Societății de Psihanaliză din Berlin, Herr Rohr examinase câteva detalii ale scrierii chineze și ale interpretării ei psihanalitice. În discuțiile care au urmat, am arătat că vechea scriere pictografică, aflată la temelia propriei noastre scrieri, continuă să fie vie în fantasmele fiecărui copil în parte, astfel încât diferitele linii, puncte etc. ale scrierii noastre actuale nu ar fi decât niște simplificări rezultate în urma unor condensări, deplasări și mecanisme cu care ne-au familiarizat visele și nevrozele – simplificări ale unor vechi pictograme din care individul ar păstra, totuși, anumite urme). Semnificația simbolică sexuală a tocului de scris apare în aceste exemple... Se poate observa că sensul simbolic sexual al tocului de scris se transmite actului de a scrie, descărcându-se în acesta. În mod asemănător, semnificația libidinală a lecturii se datorează investirii simbolice a cărții și a ochiului. Și alte elemente furnizate de către componentele pulsionale sunt, de asemenea, active aici, bineînțeles: faptul de a «privi printr-o deschizătură» în timpul lecturii sau tendințele exhibiționiste, agresive și sadice din timpul scrisului; la originea semnificației sexuale simbolice a tocului de scris se află, probabil, aceea a armei și a mâinii. Să mai spunem, de asemenea, că activitatea lecturii este mai pasivă, cea a scrisului, mai activă, și că diferitele fixații la stadiile pregenitale joacă un rol important în apariția inhibițiilor care le afectează pe una sau pe cealaltă" (tr. fr., p. 98). Cf. și Ajuriaguerra, Coumes, Denner, Lavonde-Monod, Perron, Stambak, *L'écriture de l'enfant*, 1964.

investirile cu care sunt încărcate operațiile cititului și ale scrisului, producerea și mânuirea cifrului etc. În măsura în care constituirea obiectivității ideale trebuie să treacă în mod esențial prin semnificantul scris[37], nicio teorie asupra acestei constituiri nu are dreptul să neglijeze investirile cărora le este supusă scrierea. Aceste investiri nu doar reține o opacitate în idealitatea obiectului, ci permit și eliberarea acestei idealități. Ele dau acea forță fără de care o obiectivitate, în general, n-ar fi posibilă. Nu ne ascundem gravitatea unei astfel de afirmații și enorma dificultate a sarcinii astfel atribuite atât teoriei obiectivității, cât și psihanalizei. Dar necesitatea este pe măsura dificultății.

În însăși munca sa întâlnește istoricul scrierii această necesitate. Problemele sale nu pot fi reabordate decât la rădăcina tuturor științelor. Reflecția asupra esenței matematicului, a politicului, a economicului, a religiosului, a tehnicului, a juridicului ș.a.m.d. comunică în cel mai interior mod cu reflecția și cu informația asupra istoriei scrierii. Or, filonul neîntrerupt care străbate toate aceste câmpuri de reflecție, constituindu-le unitatea fundamentală, este problema fonetizării scrierii. Această fonetizare are o istorie, niciun tip de scriere nu este total scutită de ea, iar enigma acestei evoluții nu se lasă dominată de către conceptul de istorie. Acesta își face, se știe, apariția într-un anumit moment determinat al fonetizării scrierii, presupunând-o în chip esențial.

Ce ne învață, în această privință, informația cea mai masivă, cea mai recentă și cel mai greu contestabilă? În primul rând, că, din niște rațiuni structurale sau de esență, o scriere pur fonetică este ceva imposibil, și că ea nu a putut să-și ducă niciodată până la capăt opera de reducere a nonfoneticului. Oricât de indispensabilă și de justificată se dovedește a fi, distincția dintre scrierea fonetică și scrierea nonfonetică rămâne una extrem de derivată din perspectiva a ceea ce am putea numi o sinergie sau o sinestezie fundamentală. Rezultă, de aici, nu numai că fonetismul nu este niciodată atotputernic, ci și că el a început să lucreze dintotdeauna deja în sânul semnificantului mut. „Fonetic" și „nonfonetic" nu reprezintă, deci, niciodată calitățile pure ale unor sisteme de scriere, ci niște caracteristici abstracte ale unor elemente tipice, mai mult sau mai puțin numeroase și dominante, din interiorul oricăror sisteme de semnificare în general. Importanța pe care-o dețin se datorează, de altfel, nu atât repartizării lor cantitative, cât organizării lor structurale. Cuneiformele, de exemplu, sunt în același timp ideogramatice și fonetice. Și nu se poate spune nici măcar că fiecare semnificant grafic în parte face parte dintr-o clasă sau alta, codul cuneiform funcționând alternativ în ambele registre. De fapt, fiecare formă grafică poate să aibă o *dublă valoare* – ideografică și fonetică. Iar valoarea sa fonetică poate fi, la rându-i, simplă sau complexă. Unul și același semnificant poate să aibă una sau mai multe valori fonice, el poate să fie *omofon* sau *polifon*. La această complexitate generală a sistemului se mai adaugă și un subtil recurs la determinări categoriale, la completări fonetice inutile pentru lectură, la o punctuație extrem de neregulată. Iar R. Labat arată că este cu neputință să înțelegem, aici, sistemul fără a trece prin istoria lui[38].

Acest lucru este adevărat pentru orice sistem de scriere, și nu depinde de ceea ce noi considerăm uneori, în mod grăbit, ca fiind niște simple niveluri de elaborare. În structura unei narațiuni pictografice, de exemplu, o reprezentare-de-lucru, cum ar fi un blazon totemic, poate să dobândească valoarea simbolică a unui nume propriu. Începând din

[37] Cf. Husserl, *L'origine de la géométrie*.
[38] „L'écriture cunéiforme et la civilisation mésopotamienne", EP, p. 74 sq.

acel moment, ca apelativ, ea poate să funcționeze în alte înlănțuiri cu o valoare fonetică[39]. Stratificarea ei poate deveni, astfel, extrem de complicată, depășind *conștiința* empirică legată de utilizarea lor imediată. Depășind această conștiință actuală, structura acestui semnificant poate continua să opereze nu numai în marginea conștiinței potențiale, ci chiar conform cauzalității inconștientului.

Se observă, prin urmare, că numele, și în special numele pe care-l numim propriu, se află întotdeauna prins într-un lanț sau într-un sistem de diferențe. El nu devine apelativ decât în măsura în care se poate înscrie într-o figurare. Propriul numelui nu scapă spațierii, indiferent dacă prin originea sa el este legat de reprezentările unor lucruri din spațiu sau dacă rămâne prins într-un sistem de diferențe fonice ori de clasificare socială ruptă, aparent, de spațiul curent. Metafora lucrează numele propriu. Sensul propriu nu există, „aparența" sa este doar o funcție necesară – care trebuie analizată ca atare – în sistemul diferențelor și al metaforelor. Parousia absolută a sensului propriu, ca prezență la sine a logosului în propria sa voce, în faptul-de-a-te-auzi-vorbind absolut [*le s'entendre-parler absolu*], se impune a fi *situată* ca o funcție răspunzând unei necesități indestructibile, dar relative, în interiorul unui sistem care o cuprinde. Ceea ce înseamnă a *situa* metafizica sau onto-teologia logosului.

Problema *rebusului cu transfer* rezumă întreaga dificultate. Reprezentarea unui lucru poate fi investită, ca pictogramă, de o valoare fonetică. Aceasta nu șterge [*n'efface pas*] referința „pictografică" care, de altfel, nici n-a fost vreodată pur și simplu „realistă". Semnificantul se sparge sau se „înstelează" sub formă de sistem: trimite în același timp, și cel puțin, la un lucru și la un sunet. Lucrul este el însuși un ansamblu de lucruri sau un lanț de diferențe „în spațiu"; sunetul, care și el se află înscris într-un lanț, poate fi un cuvânt: inscripția este, atunci, ideogramatică sau sintetică, și nu poate fi descompusă; dar sunetul mai poate fi, de asemenea, și un element atomic care intră el însuși în compoziție: avem, atunci, de-a face cu o scriere aparent pictografică, de fapt, însă, fonetico-analitică, de același tip cu alfabetul. Ceea ce cunoaștem în momentul de față despre scrierea aztecilor din Mexic pare să acopere toate aceste posibilități.

> „Astfel, numele propriu *Teocaltitlan* se desparte în mai multe silabe care sunt redate de următoarele imagini: buze (*tentli*), stradă (*calli*) și, în sfârșit, dinte (*tlanti*). Procedeul este foarte apropiat de cel... care constă în a sugera numele unui personaj prin intermediul imaginilor ființelor sau ale lucrurilor care intră în compoziția numelui său. Aztecii au mers

[39] A. Métraux, „Les primitifs, signaux et symboles, pictogrammes et protoécriture". Un exemplu, între altele, a ceea ce Métraux numește „schiță de fonetism": „Astfel, căpetenia cheyenne, care se numește «broască-țestoasă-urmărindu-și-femela», va fi reprezentată printr-un personaj dominat de două broaște-țestoase. «Micul-om» va fi identificat cu silueta unui copil desenată deasupra capului său. Acest mod de exprimare a numelor proprii nu pune deloc probleme atunci când este vorba de lucruri concrete, dar pune la grea încercare imaginația scribului atunci când acesta trebuie să redea pictografic idei abstracte. Pentru a transcrie numele unui individ pe care-l chema «drumul-mare», un indian oglagla a recurs la următoarea combinație simbolică: niște linii paralele cu urme de pași trimit cu gândul la «drum», iar o pasăre desenată în imediata apropiere evocă rapiditatea care constituie, evident, unul dintre atributelor «drumurilor bune». Este limpede că numai cei care cunosc deja numele ce corespund acestor simboluri sunt capabili să le descifreze. Din aceste puncte de vedere, aceste desene vor îndeplini, deci, o funcție mnemotehnică. Să luăm, ca alt exemplu, numele propriu «Nevăstuica-cea-bună». Din botul animalului, desenat în mod realist, ies două linii ondulate care de obicei simbolizează fluxul vorbirii. Acest semn fiind utilizat pentru a simboliza «discursurile frumoase», putem presupune că cititorul nu va reține decât adjectivul, uitând ideea de discurs" (EP, pp. 10-11).

mult mai departe pe calea fonetismului. Au izbutit să redea prin imagini sunete separate recurgând la o adevărată analiză fonetică[40]."

Cercetările lui Barthel și ale lui Knorosov asupra glifelor maya nu ajung la rezultate concordante, progresele lor rămân foarte lente, dar prezența unor elemente fonetice este, în momentul de față, aproape certă. La fel se întâmplă și în cazul scrierii din Insula Paștelui[41]. Nu numai că aceasta ar fi picto-ideo-fonografică, dar chiar în interiorul structurilor ei nonfonetice, echivocitatea și supradeterminarea pot da naștere unor metafore preluate de o veritabilă *retorică grafică*, dacă putem îndrăzni o astfel de formulare absurdă.

Complexitatea acestei structuri, noi o descoperim, astăzi, în niște scrieri așa-zis „primitive" și în niște culturi pe care le credeam „fără scriere". Știam, însă, de multă vreme că scrierea chineză sau cea japoneză, care sunt masiv nonfonetice, au presupus, încă de la început, anumite elemente fonetice. Acestea au rămas dominate structural de ideogramă sau de algebră, și avem, astfel, dovada unei puternice mișcări de civilizație dezvoltându-se în afara oricărui logocentrism. Scrierea nu reducea vocea în ea însăși, ci o subordona unui sistem:

„Această scriere a recurs mai mult sau mai puțin la împrumuturi fonetice, unele semne fiind folosite pentru sonoritatea lor, independent de sensul lor originar. Dar această utilizare fonetică a semnelor n-a fost niciodată suficient de extinsă pentru a ajunge să altereze în însuși principiul ei scrierea chineză, abătând-o pe calea notării fonetice... Scrierea, dat fiind că nu a ajuns niciodată, în China, până la *treapta finală* a analizei fonetice a limbajului, n-a putut să fie nicicând resimțită ca o calchiere mai mult sau mai puțin fidelă a vorbirii, și tocmai acesta este motivul pentru care semnul grafic, simbol al unei realități la fel de unice și de singulare ca și el, și-a păstrat acolo mult din prestigiul inițial. Nu trebuie să credem că vorbirea n-ar fi avut *cândva*, în China, aceeași eficacitate ca și scrierea, dar puterea ei a putut fi *eclipsată* în parte de aceea a scrisului. Din contră, în civilizațiile în care scrierea a evoluat de foarte devreme în direcția silabismului și a alfabetului, verbul a concentrat în sine, până la urmă, toate puterile creației religioase și magice. Și este, într-adevăr, remarcabil faptul că în China nu se poate întâlni acea surprinzătoare valorizare a vorbirii, a verbului, a silabei sau a vocalei atestată în toate marile civilizații antice, de la bazinul mediteranean până în India[42]".

Cu greu am putea să nu subscriem în totalitate unei astfel de analize. Să remarcăm, totuși, că ea pare a vedea în „analiza fonetică a limbajului" și în scrierea fonetică un fel de „treaptă finală" normală, un fel de *telos* istoric *în vederea* atingerii căruia, asemenea unei nave îndreptându-se către port, scrierea chineză va fi eșuat undeva pe drum. Or, poate fi, oare, scrierea chineză considerată un fel de alfabet neîmplinit? Pe de altă parte, J. Gernet pare a explica „prestigiul inițial" al grafismului chinez prin relația sa „simbolică" cu o „realitate la fel de unică și de singulară ca și el". Or, nu este evident că niciun semnificant, indiferent

[40] EP, p. 12.
[41] EP, p. 16. A. Métraux rezumă aici schematic rezultatele lucrării *Grundlagen zur Entzifferung der Osterinselschrift* a lui Barthel.
[42] J. Gernet, „La Chine. Aspects et fonctions psychologiques de l'écriture", în EP, pp. 32 și 38 (subl. J.D.). Cf. și M. Granet, *La pensée chinoise*, 1950, cap. I.

de substanța și de forma sa, nu are o „realitate unică și singulară"? Un semnificant este din capul locului posibilitatea propriei sale repetiții, a propriei sale imagini sau asemănări. Tocmai aceasta este condiția idealității sale, ceea ce-l face recognoscibil ca semnificant și-l face să funcționeze ca atare, raportându-l la un semnificat care, din aceleași motive, n-ar putea să fie niciodată o „realitate unică și singulară". Imediat ce semnul își face apariția, adică dintotdeauna deja, nu există nicio șansă de a întâlni, undeva, puritatea „realității", a „unicității", a „singularității". În sfârșit, cu ce drept am putea să presupunem că vorbirea ar fi putut să aibă, „cândva", înainte de apariția scrierii chineze, sensul și valoarea pe care noi i le recunoaștem în Occident? De ce ar fi trebuit să fie vorbirea „eclipsată", în China, de către scriere? Dacă vrem să încercăm a gândi, a pătrunde și a străpunge ceea ce, sub titulatura de scriere, separă mult mai mult decât niște simple sisteme de notare, nu trebuie, oare, să ne dezbărăm, pe lângă alte presupoziții etnocentrice, și de un fel de monogenetism grafic, care transformă toate diferențele în abateri sau în întârzieri, în accidente sau în devieri? Și nu se impune, oare, să medităm asupra acestui concept heliocentric al vorbirii? Ca și asupra asemănării logosului cu soarele (cu binele sau cu moartea, care nu pot fi privite în față), cu regele sau cu tatăl (binele sau soarele inteligibil sunt comparate cu tatăl în *Republica*, 508c)? Ce anume trebuie să fie scrierea ca să amenințe acest sistem analogic în centrul său vulnerabil și secret? Ce anume trebuie să fie scrierea ca să semnifice *eclipsa* a ceea ce este *bine* și a ceea ce este *tată*? Nu se cuvine, oare, să încetăm a mai privi scrierea ca pe eclipsa care vine să surprindă și să întunece gloria verbului? Iar dacă există, totuși, necesitatea vreunei eclipse, raportul dintre umbră și lumină, dintre scriere și vorbire nu trebuie să apară, cumva, el însuși sub altă lumină, altfel?

Altfel: necesara descentrare nu poate să fie un act filosofic sau științific ca atare, dat fiind că, aici, este vorba tocmai de a disloca, prin accederea la un alt sistem care să lege vorbirea de scriere, categoriile întemeietoare ale limbii și ale gramaticii a ceea ce se numește *epistémè*. Tendința naturală a *teoriei* – a ceea ce unește filosofia și știința în *epistémè* – va împinge, mai curând, spre o colmatare a breșelor, decât spre o forțare a încărcuirii [*la clôture*]. Era normal ca străpungerea să fi fost mai sigură și mai penetrantă pe partea literaturii și a scriiturii poetice; normal, de asemenea, ca ea să fi solicitat mai întâi și să fi făcut să se clatine, așa cum se întâmplă la Nietzsche, autoritatea transcendentală și categoria dominantă a *epistémè*: ființa. Tocmai acesta este și sensul lucrărilor lui Fenollosa[43], despre care știm ce influență a exercitat asupra lui Ezra Pound și asupra poeticii sale: această poetică ireductibil grafică a constituit, alături de cea a lui Mallarmé, cea dintâi ruptură a

[43] Interogând pe rând structurile logico-gramaticale ale Occidentului (în primul rând lista categoriilor lui Aristotel) și demonstrând că nicio descriere corectă a scrierii chinezești nu poate să le tolereze, Fenollosa reamintea faptul că poezia chineză era, înainte de toate, o scriere. El nota, de exemplu: „Dacă dorim să întreprindem o cercetare precisă a poeziei chineze, va trebui... să ne debarasăm de gramatica occidentală, de categoriile ei stricte în ceea ce privește limbajul, de complezența sa față de nume și față de adjective. Va trebui să căutăm, sau măcar să avem în permanență în minte, rezonanțele verbului în fiece nume. Îl vom evita pe «este» pentru a introduce un tezaur de verbe disprețuite. Cele mai multe traduceri încalcă toate aceste reguli. Dezvoltarea frazei tranzitive normale se bazează pe faptul că în natură o acțiune determină o alta; astfel, cauza și obiectul sunt, de fapt, verbe. De exemplu, fraza noastră «lectura determină scrierea» va fi exprimată explicit în chineză prin trei verbe. O astfel de formă este echivalentul a trei propoziții dezvoltate și care pot fi prezentate sub formă de locuțiuni adjectivale, participiale, infinitivale sau condiționale. Un exemplu la întâmplare: «Cel care citește devine cel care scrie». Dar în prima formă condensată, un chinez ar scrie: «A scrie determină a citi»" („L'écriture chinoise considérée comme art poétique", tr. fr. în *Mesures*, oct. 1937, n° 4, p. 135).

celei mai profunde tradiții occidentale. Fascinația pe care ideograma chineză a exercitat-o asupra scriiturii lui Ezra Pound își capătă, astfel, deplina sa semnificație istorială.

În momentul când fonetizarea începe să se lase interogată în originea sa, în istoria și în aventurile sale, vedem cum mișcarea ei se confundă cu aceea a științei, a religiei, a politicii, a economiei, a tehnicii, a dreptului, a artei. Originile acestor mișcări și ale acestor regiuni istorice nu se disociază, așa cum trebuie să o facă pentru delimitarea strictă a fiecărei științe în parte, decât printr-o abstragere și printr-o abstractizare de care trebuie să rămânem conștienți și pe care trebuie să le practicăm cu maximă vigilență. Această complicitate a originilor o putem numi arhi-scriere. Ceea ce se pierde în ea este, deci, mitul simplității originii. Acest mit ține de conceptul de origine însuși: de vorbirea care recită originea, de mitul originii, nu doar de miturile privitoare la origine.

Că accederea la semnul scris asigură puterea sacră de a face existența să persevereze ca urmă și de a cunoaște structura generală a universului; că toate clerurile, exercitând sau nu o putere politică, se vor fi constituit deodată cu scrierea și prin dispunerea de puterea grafică; că strategia, balistica, diplomația, agricultura, fiscalitatea, dreptul penal sunt legate în istoria și în structura lor de constituirea scrierii; că originea atribuită scrierii îi va fi fost atribuită acesteia conform unor scheme sau unor înlănțuiri de miteme întotdeauna analoage în cele mai diferite culturi, și că ea va fi comunicat, într-un mod complicat dar reglat, cu repartizarea puterii politice, dar și cu structura familială; că posibilitatea capitalizării și a organizării politico-administrative va fi trecut întotdeauna prin mâna scribilor, care au constituit miza a numeroase războaie și a căror funcție va fi fost întotdeauna una ireductibilă, indiferent de defilarea delegațiilor în care ea a putut fi văzută la lucru; că, prin intermediul decalajelor, al inegalităților de dezvoltare, al jocului permanențelor, întârzierilor, difuziunilor etc., solidaritatea rămâne una de nezdruncinat între sistemele ideologice, religioase, științifico-tehnice etc. și sistemele de scriere care vor fi fost, prin urmare, mai mult și altceva decât niște simple „mijloace de comunicare" sau decât niște vehicule ale semnificatului; că sensul însuși al puterii și al eficacității în general, care nu a putut să apară ca atare, ca sens și ca dominație (prin idealizare), decât odată cu puterea așa-zis „simbolică", va fi avut dintotdeauna legătură cu modul de dispunere al scrierii; că economia, monetară sau premonetară, și calculul grafic sunt co-originare, că n-a existat drept fără posibilitatea de a lăsa urmă (sau măcar, așa cum demonstrează L. Lévy-Bruhl, de notare în înțeles strict) – toate acestea trimit la o posibilitate comună și radicală pe care nicio știință determinată, nicio disciplină abstractă nu o poate gândi ca atare[44].

Trebuie să înțelegem așa cum se cuvine, aici, această *incompetență* a științei, care este, în același timp, și incompetența filosofiei, înțărcuirea [*clôture*] a ceea ce numim *epistémè*. Ele nu cheamă, mai ales, la o întoarcere spre o formă preștiințifică sau infrafilosofică a

[44] Nu putem, firește, nici măcar să visăm că am putea să descriem aici masa infinită a conținutului factual pe care-l intitulăm în acest paragraf. Cu titlu indicativ și preliminar, trimitem la următoarele lucrări, care conțin, toate, bibliografii consistente: J. Février, M. Granet, M. Cohen, M. V.-David, *op. cit.*. Cf. și A. Métraux, art. cit.. EP, p. 19 (vezi intervenția lui G. Dieterlen, p. 19, și cea a lui M. Cohen, p. 27); J. Gernet, art. cit., pp. 29, 33, 37, 38, 39, 43; J. Sainte Fare Garnot, „Les hiérogliphes, l'évolution des écritures égyptiennes", EP, pp. 57, 68, 70; R. Labat, art. cit., pp. 77, 78, 82, 83; O. Masson, „La civilisation égéenne. Les écritures crétoises et mycéniennes", EP, p. 99. E. Laroche, „L'Asie mineure, les Hittites, peuple à double écriture", EP, pp. 105-111, 113. M. Rodinson, „Les sémites et l'alphabet. Les écritures sud-arabiques et éthiopiennes", EP, pp. 136-145. J. Filliozat, „Les écritures indiennes. Le monde indien et son système graphique", EP, pp. 325-333. A se vedea de asemenea și EP, „Confrontations et conclusions", p. 335 sq.

discursului. Ci din contră. Această rădăcină comună, care nu este o rădăcină, ci sustragerea originii, și care nu este comună pentru că nu se reduce la aceeași formă decât prin insistența atât de puțin monotonă a diferenței, această mișcare de nenumit a *diferenței-înseși* [*la différence-même*] pe care, strategic, am numit-o *urmă*, *rezervă* sau *diferare*, nu s-ar putea numi scriere decât în interiorul închiderii [*clôture*] *istorice*, altfel spus, în limitele științei și ale filosofiei.

Constituirea unei științe sau a unei filosofii a scrierii este o sarcină necesară și dificilă. Ajunsă, însă, la aceste limite și repetându-le la nesfârșit, o *gândire* a urmei, a diferirii ori a rezervei trebuie, de asemenea, să vizeze [*pointer*] dincolo de câmpul a ceea ce se cheamă *epistémè*. În afara referinței economice și strategice la denumirea pe care Heidegger se justifică a da, astăzi, unei transgresiuni asemănătoare, dar nu și identice, a oricărei filosofeme, *gândire* este aici, pentru noi, o denumire perfect neutră, un „blanc" textual, indicele și indicarea, obligatoriu nedeterminate, ale unei epoci ce va să vină a diferirii. *Într-o anumit fel, „gândirea" nu vrea să spună nimic.* Ca orice deschidere, acest indice aparține, prin fața lui care se arată vederii, înăuntrului unei epoci trecute. Această gândire [*pensée*] nu cântărește [*pèse*] nimic. În jocul sistemului, ea este tocmai ceea ce, întotdeauna, nu cântărește nimic. A gândi este tocmai ceea ce știm, deja, că n-am început, încă, să facem: ceea ce, măsurat după *talia* [și după *tăierea* și *tăișul*] [*la taille*] scrierii, nu *se atacă* [*s'entame*] decât în *epistémè*[II].

Gramato*logie*, această gândire s-ar menține, încă, zidită în prezență.

[II] *Taille:* „talie" (formă, contur) obținută, etimologic, tocmai prin „tăiere" cu ajutorul unui „tăiș", prin „decupare". „Antamarea", altfel spus declanșarea, provocarea, „asistarea" *din afară*, prin simplă atingere sau „incizie" în anumite puncte „strategice" („delicate", „sensibile"), a unor procese aflate, deja, „staționar", ocultat, mascat prin construcție, în desfășurare. Altfel spus, o „definiție" implicită a *deconstrucției*, ca „dezvăluire", ca dez-ocultare, ca „scoatere în deschis" a „secretelor" de construcție și de mascare a fragilității construcțiilor (soluționate „tehnic": tehnica privită tocmai ca salt „în gol" peste imposibilitate, peste „natură", peste abisul ne-datului) prin prelungirea lor în afară, pentru o *autentică* (ne-tehnică? supra-tehnică?) asumare și înfruntare a lor, în cunoștință de cauză, în „deschis". Ca „teorie generală" a proteticului „în general" (*v. infra*), deconstrucția poate fi privită ca o gândire „arhitectonică" a *arhi-tehnicului*.

PARTEA A DOUA —

Natură, cultură, scriere

„Mă simţeam de parcă aş fi comis un incest."

Confesiuni

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Introducere la „epoca lui Rousseau"

„Avem un organ care corespunde auzului, şi anume vocea; n-avem unul care să corespundă vederii şi nu putem exprima culorile prin sunete. Este un mijloc mai mult de a cultiva pe cel dintâi simţ, exercitând organul activ şi organul pasiv unul prin celălalt."

Emil[1]

Dacă am avea încredere în modul de organizare al unei lecturi clasice, am putea spune că ceea ce tocmai am propus este o dublă grilă: *istorică* şi *sistematică*. Să ne prefacem a crede în această opoziţie. S-o facem din pură comoditate, deoarece sperăm că motivele suspiciunii noastre sunt acum suficient de clare. Or, dat fiind că ne pregătim să ne ocupăm de ceea ce, folosind acelaşi limbaj şi cu tot atâta neîncredere, obişnuim să numim un *„exemplu"*, se impune, acum, să ne justificăm alegerea.

De ce să acordăm „epocii lui Rousseau" o valoare „exemplară"? Ce privilegiu deţine Jean-Jacques Rousseau în istoria logocentrismului? Ce anume se desemnează sub acest nume propriu? Şi cum stau lucrurile în privinţa raportului dintre acest nume propriu şi textele căruia el i-a fost, astfel, subscris? La aceste întrebări nu avem pretenţia de a veni decât cu un început de răspuns; şi poate doar cu un început de elaborare, limitat la organizarea preliminară a întrebării. Acest travaliu se va înfăţişa în mod progresiv. Nu putem, prin urmare, să-l justificăm cu anticipaţie şi printr-o prefaţă. Să încercăm, totuşi, o deschidere.

Dacă istoria metafizicii este istoria unei determinări a fiinţei ca prezenţă, dacă aventura ei se confundă cu cea a logocentrismului, dacă ea se produce în totalitate ca o reducere a urmei, opera lui Rousseau ni se pare a ocupa, între dialogul *Phaidros* al lui Platon şi *Enciclopedia* lui Hegel, o poziţie aparte. Ce semnifică aceste trei puncte de reper?

Între deschiderea şi împlinirea filosofică a fonologismului (sau a logocentrismului), motivul prezenţei s-a articulat într-un mod decisiv. A suferit o transformare interioară al cărei indiciu cel mai vizibil ar fi momentul certitudinii din *cogito*-ul cartezian. Identitatea prezenţei oferită dominării prin repetiţie se constituise anterior sub forma „obiectivă" a idealităţii *eidos*-ului sau sub aceea a substanţialităţii *ousiei*. Această obiectivitate îmbracă, de-acum înainte, forma *reprezentării*, a *ideii* ca modificare a unei substanţe prezente la

[1] J.-J. Rousseau, *Emil sau despre educaţie*, Cartea II, traducere de Dimitrie Todoran, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1973, p. 129.

sine, conștiente și sigure de sine în momentul raportării sale la sine. În interiorul formei sale celei mai generale, dominația prezenței dobândește un fel de certitudine-garanție [*assurance*] infinită. Puterea de repetiție pe care *eidos*-ul și *ousia* o făceau disponibilă pare a căpăta o independență absolută. Idealitatea și substanțialitatea se raportează la ele însele, în elementul lui *res cogitans*, printr-o mișcare de pură autoafectare. Conștiința este o experiență de pură autoafectare. Ea se definește pe sine însăși ca infailibilă, iar dacă niște axiome ale *luminii naturale* îi conferă această certitudine, surmontând provocarea Geniului Rău și dovedind existența lui Dumnezeu, este pentru că ele constituie însuși elementul gândirii și al prezenței la sine. Aceasta nu se simte deranjată de originea divină a acestor axiome. Alteritatea infinită a substanței divine nu se interpune ca un element de mediere sau de opacitate în transparența raportării la sine și în puritatea autoafectării. Dumnezeu este numele și elementul a ceea ce face posibilă o cunoaștere de sine absolut pură și absolut prezentă la sine. Înțelegerea infinită a lui Dumnezeu este cealaltă denumire a logosului ca prezență la sine, de la Descartes până la Hegel și în pofida tuturor diferențelor care separă diversele locuri și momente în structura acestei epoci. Or, logosul nu poate fi infinit și prezent la sine, el nu *se* poate *produce ca autoafectare* decât prin intermediul *vocii*: ordin de semnificant prin care subiectul iese din sine în sine, neîmprumutând în afara sa semnificantul pe care-l emite și care, în același timp, îl afectează. În aceasta constă, cel puțin, experiența – sau conștiința – vocii: a faptului-de-a-te-auzi-vorbind [*s'entendre-parler*]. Ea se trăiește și se exprimă ca excludere a scrierii, altfel spus a apelului la un semnificant „exterior", „sensibil", „spațial" întrerupând prezența la sine.

Or, înăuntrul acestei epoci a metafizicii, între Descartes și Hegel, Rousseau este, fără îndoială, singurul sau primul care își face o temă și un sistem din reducerea scrierii, așa cum era aceasta profund implicată de întreaga epocă. El repetă mișcarea inaugurală din *Phaidros* și din *De interpretatione*, plecând însă, de data aceasta, de la un nou model al prezenței: prezența subiectului la sine în *conștiință* sau în *sentiment*. Ceea ce el excludea mai violent decât oricine altcineva trebuia, desigur, să-l fascineze și să-l tortureze mai mult decât pe oricine altcineva. Descartes izgonise semnul – și, în mod deosebit, semnul scris – în afara *cogito*-ului și a evidenței clare și distincte; aceasta fiind însăși prezența ideii la suflet, semnul îi era accesoriu, fiind abandonat regiunii sensibilului și a imaginației. Hegel reapropriază semnul sensibil mișcării Ideii. Îl critică pe Leibniz și face elogiul scrierii fonetice în orizontul unui logos prezent în mod absolut la sine, menținându-se lângă sine în unitatea propriei sale proferări și a propriului său concept. Nici Descartes și nici Hegel nu s-au luptat, însă, cu problema scrierii. Locul acestei lupte și al acestei crize este ceea ce obișnuim să numim secolul al XVIII-lea. Și aceasta nu numai pentru că acest secol repune sensibilitatea, imaginația și semnul în drepturile lor, ci și pentru că tentativele de tip leibnizian deschiseseră o breșă în siguranța logocentrică. Va trebui să scoatem în evidență ceea ce, în aceste încercări de realizare a unei caracteristici universale, limita din capul locului forța și amploarea străpungerii. Rousseau a condamnat caracteristica universală înaintea lui Hegel și în niște termeni cât se poate de expliciți; și nu din pricina fundamentului teologic care îi ordona posibilitatea în funcție de înțelegerea infinită sau de logosul lui Dumnezeu, ci pentru că ea părea că suspendă vocea. „Prin" această condamnare, putem descifra cea mai energică *reacție* care a organizat, în secolul al XVIII-lea, apărarea fonologismului și a metafizicii logocentrice. Singura cu adevărat amenințătoare, atunci, este scrierea. Iar această amenințare nu este deloc una accidentală și dezordonată:

ea articulează într-un unic sistem istoric proiectele de *pasigrafie*, descoperirea tipurilor nonerueopene de scriere sau, oricum, progresele masive ale tehnicilor de *descifrare* și, în sfârșit, ideea unei *științe generale a limbajului și a scrierii*. Împotriva tuturor acestor presiuni s-a declanșat, atunci, un război. A cărui cicatrice cea mai frumoasă va fi „hegelianismul".

Numele de autori și de doctrine nu au, aici, nicio valoare substanțială. Ele nu indică nici identități și nici cauze. Ar fi o lejeritate să consideri că „Descartes", „Leibniz", „Rousseau", „Hegel" etc. sunt numele unor autori, numele autorilor mișcărilor și ale deplasărilor la care ne referim aici. Valoarea indicativă pe care le-o atribuim este, înainte de toate, numele unei probleme. Dacă ne îngăduim provizoriu să ne ocupăm de această structură istorică concentrându-ne atenția asupra unor texte de tip filosofic sau literar, n-o facem pentru a recunoaște în ele originea, cauza sau echilibrul structurii. Dar cum nu considerăm nici că aceste texte ar fi niște simple *efecte* ale structurii, indiferent în ce sens am înțelege-o pe aceasta; cum considerăm că *toate conceptele propuse aici pentru a gândi articularea dintre un discurs și o totalitate istorică se află prinse în împărcuirea* [*clôture*] *metafizică pe care o interogăm aici*, cum nu cunoaștem o alta și nici nu vom putea să producem vreo alta atât timp cât această îngrădire va continua să ne închidă discursul; având în vedere că faza primordială și indispensabilă, de fapt și de drept, în dezvoltarea acestei problematici constă în a interoga structura internă a acestor texte în calitatea lor de simptome; cum aceasta este singura condiție pentru a putea să le determinăm *în ele însele*, în totalitatea apartenenței lor metafizice, ne simțim îndreptățiți să-l izolăm pe Rousseau și, în interiorul rousseauismului, să izolăm teoria scrierii. Această abstragere este, de altfel, parțială și rămâne, în opinia noastră, una strict provizorie. Ceva mai jos, vom aborda direct această problemă într-o „chestiune de metodă".

În afara acestor justificări masive și preliminare, ar trebui să mai invocăm și alte urgențe. În câmpul gândirii occidentale, mai cu seamă în Franța, discursul dominant – să-i spunem „structuralism" – rămâne prins astăzi, printr-un întreg val al stratificării sale, uneori cel mai fecund, în metafizica – în logocentrismul – pe care, în același moment, ne lăudăm că, așa cum atât de pripit se spune, le-am fi „depășit". Dacă am ales exemplul textelor lui Claude Lévi-Strauss, dacă am ales să pornim de la ele și să primim de la ele incitarea pentru o lectură a lui Rousseau este din mai multe motive: ca urmare a bogăției și a interesului teoretic pe care-l prezintă aceste texte, a rolului animator pe care ele îl joacă în momentul de față, dar și a locului pe care-l ocupă în ele teoria scrierii și tema fidelității față de Rousseau. Ele vor funcționa, prin urmare, aici, ceva mai mult decât cu titlul de simplă exergă.

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL I —

Violența literei: de la Lévi-Strauss la Rousseau

„Să mai vorbesc acum de scriere? Nu, mi-e rușine să-mi pierd vremea cu asemenea nimicuri într-un tratat despre educație."

Emil sau despre educație[I]

„El [scrisul] pare să favorizeze mai mult exploatarea omului decât luminarea lui... Scrisul și perfidia pătrundeau la ei împreună."

„Lecție de scriere", în *Tropice triste*[II]

Metafizica a constituit un sistem de apărare exemplar împotriva amenințării reprezentate de scriere. Or, ce anume leagă scrierea de violență? Cum trebuie să arate violența pentru ca anume ceva din ea să ajungă să semene cu operațiunea urmei?

Și de ce să facem să funcționeze această întrebare în afinitatea sau filiația care-l leagă pe Lévi-Strauss de Rousseau? Dificultății de a justifica această îngustare istorică i se mai adaugă una: ce înseamnă descendența în ordinea discursului și a textului? Dacă, într-un mod întrucâtva convențional, numim aici *discurs* reprezentarea actuală, vie, conștientă a unui *text* în experiența celor care îl scriu sau a celor care-l citesc, și dacă textul depășește neîncetat această reprezentare prin întregul sistem al resurselor și al legilor sale proprii, atunci problema genealogică întrece cu mult posibilitățile de care dispunem în momentul de față pentru a o elabora. Știm că metafora, care ar descrie fără greșeală genealogia unui text, este *interzisă* încă. În sintaxa și în lexicul său, în spațierea, prin punctuația, lacunele și marginile sale, apartenența istorică a unui text nu este niciodată o linie dreaptă. Nici cauzalitate de contaminare. Nici simplă acumulare de straturi. Nici pură alăturare de piese împrumutate. Iar dacă un text își oferă întotdeauna o anumită reprezentare a propriilor rădăcini, acestea nu trăiesc decât din această reprezentare, adică din faptul de a nu atinge vreodată solul. Ceea ce le distruge, fără îndoială, *esența radicală*, dar nu și necesitatea *funcției lor înrădăcinante*. A spune că nu facem niciodată altceva decât să împletim la infinit rădăcinile, pliindu-le ca să se înrădăcineze în rădăcini, ca să treacă prin aceleași puncte, ca să dubleze vechi aderențe, ca să circule printre diferențele dintre ele, ca să se înfășoare în jurul lor înșeși sau ca să se înfășoare reciproc, a spune că un text nu este niciodată altceva decât un *sistem de rădăcini* înseamnă, fără doar și poate, a contrazice deopotrivă conceptul

[I] Trad. rom, *op. cit.*, Cartea II, p. 97.

[II] Claude Lévi-Strauss, *Tropice triste*, traducere de Eugen Schileru și Irina Păslaru-Lukacsik, București, Editura Științifică, 1968, pp. 310-311.

de sistem și schema rădăcinii. Dar chiar și nefiind o simplă aparență, această contradicție nu capătă sens de contradicție și nu-și primește „ilogismul" decât de pe urma faptului că este gândită într-o configurație finită – istoria metafizicii – prinsă în interiorul unui sistem de rădăcini care nu se termină la ea și care nu are, încă, un nume.

Or, conștiința de sine a textului, discursul circumscris în care se articulează reprezentarea genealogică (cum ar fi, de exemplu, ceea ce Lévi-Strauss face dintr-un anumit „secol al XVIII-lea" reclamându-se de la el), fără a se confunda cu genealogia însăși, joacă, tocmai prin această abatere [*écart*], un rol organizator în structura textului. Chiar și dacă am avea, măcar, dreptul de a vorbi de o iluzie retrospectivă, aceasta n-ar fi un accident sau un deșeu teoretic; ar trebui să dăm seama de necesitatea și de efectele ei pozitive. Un text are întotdeauna mai multe vârste, lectura este obligată să aleagă. Iar această reprezentare genealogică de sine este, deja, ea însăși reprezentarea unei reprezentări de sine: ceea ce „secolul al XVIII-lea francez", de exemplu, dacă ceva de felul acesta există, construia deja ca fiind propria sa proveniență și propria sa prezență.

Jocul acestor apartenențe, atât de manifest în textele antropologiei și ale „științelor despre om", se produce, oare, pe de-a-ntregul în interiorul unei „istorii a metafizicii"? Îi forțează el undeva acesteia înțărcuirea, închiderea [*clôture*]? Acesta este, poate, orizontul cel mai amplu al întrebărilor care vor fi sprijinite, aici, pe câteva exemple. Cărora li se pot da nume proprii: susținătorii discursului, Condillac, Rousseau, Lévi-Strauss; sau nume comune: conceptul de analiză, de geneză, de origine, de natură, de cultură, de semn, de vorbire, de scriere etc.; sau, în sfârșit, numele comun de nume propriu.

Fonologismul înseamnă, fără îndoială, în interiorul lingvisticii și deopotrivă în acela al metafizicii, excluderea sau umilirea și descalificarea scrierii. Dar el mai înseamnă, totodată, și autoritatea acordată unei științe pe care vrem s-o considerăm modelul tuturor științelor așa-zis umane. În ambele aceste sensuri, structuralismul lui Lévi-Strauss este un fonologism. Lucrul de care ne-am apropiat, deja, în ceea ce privește „modelul" lingvisticii și al fonologiei ne interzice, prin urmare, să ocolim o antropologie structurală asupra căreia știința fonologică exercită o fascinație atât de *declarată*: în „Limbaj și rudenie[1]", de exemplu, text care ar trebui interogat rând după rând.

> „Nașterea fonologiei a răsturnat această situație. Ea nu numai că a reînnoit perspectivele lingvistice; o transformare de această amploare nu se limitează la o disciplină anume. Fonologia nu poate să nu joace, față de științele sociale, același rol înnoitor pe care l-a jucat, de exemplu, fizica nucleară pentru ansamblul științelor exacte" (p. 42).

Dacă vrem să elaborăm, aici, problema *modelului*, ar trebui să evidențiem toate acele „ca" și „așa cum" care punctează demonstrația, reglând și autorizând analogia dintre fonologic și sociologic, dintre foneme și termenii legăturilor de rudenie. „Analogie izbitoare", ni se spune, dar în interiorul căreia modul de funcționare al „ca"-urilor ne dovedește foarte repede că avem de-a face cu o generalitate foarte sigură, dar și foarte săracă a legilor structurabile, dominând, fără îndoială, sistemele avute în vedere, dar și

[1] În *Antropologia structurală* [trad. rom. I. Pecher, București, Editura Politică, 1978]. Cf. și *Introduction à l'œuvre de Mauss*, p. XXXV.

altele, fără niciun privilegiu particular: fonologie exemplară ca exemplu dintr-o serie, nu ca model regulator. Pe acest teren, însă, întrebările au fost deja puse și obiecțiile au fost deja articulate, și dat fiind că fonologismul *epistemologic* care înalță o știință la rangul de model-patron presupune fonologismul *lingvistic* și *metafizic* care ridică vocea deasupra scrierii, pe acesta din urmă vom încerca să-l recunoaștem mai întâi.

Căci Lévi-Strauss a scris despre scriere. Puține pagini[2], fără îndoială, dar remarcabile în multe privințe: foarte frumoase și făcute pentru a uimi, enunțând sub forma paradoxului și a modernității blestemul pe care Occidentul l-a repetat cu obstinație, excluderea prin care el s-a constituit și s-a recunoscut pe sine, de la *Phaidros* până la *Cursul de lingvistică generală*.

Alt motiv pentru a-l reciti pe Lévi-Strauss: dacă, așa cum am dovedit deja, scrierea nu poate fi gândită fără a înceta să te mai încrezi, ca într-o evidență de la sine înțeleasă, în întregul sistem al diferențelor dintre *physis* și opusul său [*son autre*] (seria „opușilor" săi [*la série de ses «autres»*]: arta, tehnica, legea, instituția, societatea, nemotivarea, arbitrarul etc.) și în întreaga conceptualitate care ascultă de acest sistem, se impune să urmărim cu cea mai mare atenție demersul neliniștit al unui savant care când, într-o anumită etapă a reflecției sale, se bazează pe această diferență, când, dimpotrivă, ne conduce spre punctul în care ea dispare: „Opoziția dintre natură și cultură, asupra căreia am insistat cândva, ne pare a oferi astăzi mai mult o valoare metodologică[3]". Fără îndoială, însă, că Lévi-Strauss n-a mers niciodată decât de la un punct de dispariție la altul. *Les structures élémentaires de la parenté* [*Structurile elementare ale înrudirii relațiilor de rudenie*] (1949), ordonate de problema prohibirii incestului, nu acreditau, deja, diferența decât în jurul unei cusături [*couture*]. Atât una, cât și cealaltă nu deveneau, astfel, decât cu atât mai misterioase. Și ar fi riscant să decidem dacă această cusătură – prohibirea incestului – este o ciudată excepție pe care am ajunge s-o întâlnim în sistemul transparent al diferenței, un „fapt", așa cum spune Lévi-Strauss, cu care „ne trezim atunci confruntați" (p. 9); sau, dimpotrivă, tocmai originea diferenței dintre natură și cultură, condiția, din afara sistemului, a însuși sistemului diferenței. Condiția n-ar constitui un „scandal" decât dacă am vrea s-o înțelegem *în interiorul* sistemului căruia ea îi constituie, tocmai, condiția.

> „Să spunem așadar că tot ce este universal, la om, ține de ordinea naturii și se caracterizează prin spontaneitate, și că tot ce ascultă de o normă aparține culturii și prezintă atributele relativului și ale particularului. Ne trezim atunci confruntați cu un fapt, sau mai curând cu un ansamblu de fapte, care nu este departe, în lumina definițiilor precedente, de a apărea ca un scandal: ...căci interzicerea incestului prezintă fără cel mai mic echivoc, și indisolubil legate, ambele caracteristici în care am recunoscut atributele contradictorii ale celor două ordini ce se exclud: ea constituie o regulă, însă o regulă care, singura între toate regulile sociale, posedă în același timp un caracter de universalitate" (p. 9).

[2] Este vorba, în primul rând, de *Tropice triste*, pe parcursul acestei întregi „Lecții de scriere" (cap. XXVIII) a cărei substanță teoretică poate fi regăsită în cel de-al doilea dintre *Entretiens avec Lévi-Strauss* (G. Charbonnier) („Primitifs et civilisés). Este vorba, apoi, de *Antropologia structurală* („Probleme de metodă și de învățământ", mai ales în capitolul care vorbește despre „criteriul autenticității", p. 443).Și, în sfârșit, într-un mod mai puțin direct, în *Gândirea sălbatică*, sub titlul seducător „Timpul regăsit".

[3] *La pensée sauvage*, p. 327, cf. și p. 169.

„Scandalul", însă, nu apăruse decât la un anumit moment al analizei: atunci când, renunțându-se la o „analiză reală" care nu ne va livra niciodată vreo diferență între natură și cultură, se trecea la o „analiză ideală", capabilă să permită definirea „dublului criteriu al normei și al universalității". Plecând abia, deci, de la încrederea acordată diferenței dintre cele două analize căpăta scandalul înțeles de scandal. Ce însemna această încredere? Ea își apărea sieși ca dreptul savantului de a utiliza niște „instrumente de metodă" a căror „valoare logică" este anticipată, în stare de precipitare din punctul de vedere al „obiectului", al „adevărului" etc., de lucrul în vederea căruia știința se află la lucru. Sunt primele – sau aproape – cuvinte ale *Structurilor*:

> „...începem să înțelegem că deosebirea dintre starea de natură și starea de societate (sau, așa cum mai degrabă am fi înclinați să spunem astăzi: starea de natură și starea de cultură), în lipsa unei semnificații istorice acceptabile, prezintă o valoare care îndreptățește pe deplin utilizarea ei, de către sociologia modernă, ca instrument de metodă" (p. 1).

Observăm foarte clar: în ceea ce privește „valoarea mai cu seamă metodologică" a conceptelor de natură și de cultură, între *Structuri* și *Gândirea sălbatică* nu există nici evoluție și nici, cu atât mai puțin, remușcare. Nu există, fără îndoială, așa ceva nici în ceea ce privește conceptul de instrument de metodă: în *Structuri*, el anunță exact ceea ce, zece ani mai târziu, ni se va spune despre „bricolaj" sau „meștereală", despre uneltele privite ca niște „mijloace la îndemână", care sunt „păstrate în virtutea principiului că «asta poate totdeauna servi la ceva»". „Ca și meștereala [bricolajul] pe planul tehnic, reflecția mitică poate să atingă rezultate strălucite și surprinzătoare. Și invers, caracterul mitico-poetic al meșteșugului a fost adeseori consemnat" [trad. rom., *op. cit.*, p. 157 sq.]. Ar mai rămâne, firește, să ne întrebăm dacă etnologul se concepe pe sine însuși ca „inginer" sau ca „bricoleur". *Crud și gătit* se prezintă pe sine ca fiind „mitul mitologiei" („Prefață", p. 33)[III].

Cu toate acestea, ștergerea graniței dintre natură și cultură nu se produce, în *Structuri* și în *Gândirea sălbatică*, prin același gest. În primul caz, este vorba mai curând de a respecta originalitatea unei suturi scandaloase. În al doilea, de o reducție, oricât de preocupată s-ar dovedi ea să nu „dizolve" specificitatea a ceea ce analizează:

> „Cu toate acestea, nu ar fi suficient de a resorbi umanități particulare într-o umanitate generală; această primă acțiune ar declanșa altele, pe care Rousseau [căruia Lévi-Strauss tocmai i-a elogiat „obișnuita clarviziune"] nu le-ar fi admis așa de ușor și care incumbă științelor exacte și naturale: de a reintegra cultura în natură și, în cele din urmă, viața în ansamblul condițiilor fizico-chimice" [trad. rom., *op. cit.*, p. 415].

Menținând și anulând în același timp niște opoziții conceptuale moștenite, această gândire se plasează, prin urmare, la fel ca și cea a lui Saussure, la limite: când în interiorul unei conceptualități necriticate, când forțând închiderile, cu toate îngărcuirile [*clôtures*] lor, și trudind la deconstrucție.

În sfârșit, iar acest ultim citat ne conduce cu necesitate aici, de ce Lévi-Strauss *și* Rousseau? Această conjugare va trebui să se justifice treptat și din interior. Știm, însă, deja că Lévi-Strauss se simte nu doar *în acord* cu Jean-Jacques, moștenitorul său de suflet și prin

---

[III] Claude Lévi-Strauss, *Mitologice I. Crud și gătit* (1964), trad. rom. Ioan Pânzaru, București, Babel, 1995.

ceea ce am putea numi afect teoretic. El se prezintă, însă, deseori și ca discipolul modern al lui Rousseau, pe care-l citește ca pe *întemeietorul*, nu doar ca pe profetul etnologiei moderne. Am putea să citățm sute de pasaje de glorificare a lui Rousseau. Să reamintim totuși, de la sfârșitul *Totemismului azi*[IV], acel capitol consacrat „Totemismului văzut dinăuntru": „pasiune militantă" „pentru etnografie", „uimitoare clarviziune" a lui Rousseau, care, „mai bine inspirat decât Bergson" și „chiar înainte de descoperirea totemismului", a „pătruns în ceea ce deschide posibilitatea totemismului în general" (p. 126), și anume:

1 — *Mila*, acea afecțiune fundamentală, la fel de veche ca și iubirea de sine, și care ne unește în mod natural cu celălalt: cu omul, desigur, dar și cu orice ființă vie.

2 — Esența *originar metaforică*, dat fiind că pasională, spune Rousseau, a *limbajului* nostru. Ceea ce îndreptățește, aici, interpretarea lui Lévi-Strauss este tocmai acel *Eseu despre originea limbilor*[V] asupra căruia vom încerca, ceva mai târziu, o lectură atentă: „De vreme ce primele motive care l-au făcut pe om să vorbească au fost pasiunile, primele sale expresii au fost tropii. Limbajul figurat s-a născut primul". Și tot în „Totemismul văzut dinăuntru", cel de-al doilea *Discurs*[VI] este definit ca fiind „cel dintâi tratat de antropologie generală pe care-l cunoaște literatura franceză. În termeni aproape moderni, Rousseau pune problema centrală a antropologiei, aceea a trecerii de la natură la cultură" (p. 123). Iată, însă, omagiul cel mai sistematic: „Rousseau nu s-a mărginit să prevadă etnologia: a întemeiat-o. Mai întâi în mod practic, scriind acel *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, care pune problema raporturilor dintre natură și cultură și în care putem să vedem cel dintâi tratat de etnologie generală; și, apoi, pe plan teoretic, distingând cu o admirabilă claritate și concizie, obiectul specific etnologiei de cel al moralistului și al istoricul: «Când vrem să-i studiem pe oameni, trebuie să privim în jurul nostru; dar pentru a studia omul trebuie să învățăm să ne aruncăm privirile mai departe; trebuie mai întâi să observăm diferențele, pentru a descoperi proprietățile» (*Eseu despre originea limbilor*, cap. al VIII-lea)[4]".

Avem, prin urmare, de-a face cu un rousseauism declarat și militant. El impune, deja, o întrebare foarte generală, care ne va călăuzi, mai mult sau mai puțin direct, toate lecturile: în ce măsură apartenența lui Rousseau la metafizica logocentrică și la filosofia prezenței – apartenență pe care am putut, deja, să o recunoaștem și căreia va trebui să-i desenăm figura exemplară – impune niște limite unui discurs științific? Reține ea, oare, cu necesitate, în interiorul împrejmuirii [*clôture*] sale, disciplina și fidelitatea rousseauiste ale unui etnolog și ale unui teoretician modern al etnologiei?

Dacă întrebarea aceasta nu va fi fiind de ajuns pentru a lega dezvoltarea care urmează de intențiile noastre inițiale, ar trebui probabil să revenim:

1 — la o anumită digresiune referitoare la violența care *nu survine* din afară, pentru a-l surprinde, asupra unui limbaj inocent, care ar îndura, astfel, agresiunea scrierii ca pe

---

[IV] *Totemismul azi*, *in* vol. Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, *op. cit.*

[V] Jean-Jacques Rousseau, *Eseu despre originea limbilor, unde se vorbește despre melodie și despre imitația muzicală*, traducere de Eugen Munteanu, Iași, Editura Polirom, 1999.

[VI] Jean-Jacques Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre-oameni*, traducere de S. Antoniu, București, Editura Incitatus, 2001.

[4] „Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", p. 240. Este vorba de o conferință publicată în volumul *Jean-Jacques Rousseau*, La Baconnière, 1962. Recunoaștem aici o temă dragă lui Merleau-Ponty: cercetarea etnologică *realizează* variația imaginară în căutarea invariantului esențial.

accidentul suferinței, al înfrângerii și al decăderii sale, ci la violența originară a unui limbaj care este, dintotdeauna deja, o scriere. Niciun moment, așadar, nu-i vom contesta pe Rousseau și pe Lévi-Strauss atunci când ei leagă puterea scrierii de exercitarea violenței. Radicalizând, însă, această temă, încetând a mai privi această violență ca *derivată* din punctul de vedere al unei vorbiri natural inocente, facem să vireze întregul sens al unei propoziții – unitatea dintre violență și scriere – pe care se cuvine, prin urmare, să ne ferim a o abstrage și a o izola;

2 — la o anumită elipsă referitoare la metafizica sau la onto-teologia logosului (prin excelență, în momentul ei hegelian) ca efort neputincios și oniric de a domina absența reducând metafora în parousia absolută a sensului. Elipsă despre scrierea originară din limbaj ca ireductibilitate a metaforei, care aici se cere gândită în posibilitatea ei și din-coace de repetarea ei retorică. Iremediabilă absență a numelui propriu. Rousseau credea, desigur, într-un limbaj inițiindu-se prin figură, dar credea la fel de mult, și vom avea nenumărate ocazii să vedem acest lucru, într-un progres către sensul propriu. „Limbajul figurat s-a născut primul", spune el, dar numai pentru a putea să adauge: „sensul propriu a fost descoperit ultimul" (*Eseu*[5]). Tocmai acestei eschatologii a *propriului* (*prope*, *proprius*, proximitate la sine, prezență la sine, proprietate [*propriété*], puritate [*propreté*]) îi adresăm noi întrebarea cu privire la grafein.

Războiul numelor proprii

> „Dar cum să faci o deosebire prin scris între un om pe care-l numești și un om pe care îl strigi? Este un echivoc pe care l-ar fi putut risipi semnul vocativ."
>
> Eseu despre originea limbilor

Înapoi, acum, de la *Tropice triste* la *Eseul despre originea limbilor*, de la *Lecția de scriere* dată la lecția de scriere refuzată de către cel căruia îi era „rușine să se amuze" de „neroziile" scrierii într-un tratat despre educație. Întrebarea noastră va fi, poate, mai bine delimitată: spun ei, oare, același lucru? Fac același lucru?

În aceste *Tropice triste* care sunt, în același timp, niște *Confesiuni* și un fel de adaos [*supplément*] la *Adaos* [*supplément*] *la călătoria la Bougainville*, „lecția de scriere" marchează un episod a ceea ce am putea să numim războiul etnologic, înfruntarea esențială care deschide comunicarea dintre popoare și culturi, chiar și atunci când această comunicare nu este practicată sub semnul asupririi coloniale sau misionare. Întreaga „Lecție de scriere" este recitată în registrul violenței stăpânite sau amânate [*différée*], violență uneori surdă, întotdeauna, însă, apăsătoare și grea. Și care apasă în diferite locuri și în diferite momente

---

[5] [Trad. rom., *op. cit.*, p. 24. *(N. t.)*] Ideea limbajului originar figurat era destul de răspândită în epocă: o întâlnim în mod special la Warburton și la Condillac, a căror influență asupra lui Rousseau este, din acest punct de vedere, masivă. La Vico: B. Gagnebin și M. Raymond s-au întrebat, în legătură cu *Eseul despre originea limbilor*, dacă Rousseau nu citise cumva *Știința nouă* pe vremea când fusese secretarul lui Montaigu la Veneția. Dar dacă atât Rousseau, cât și Vico afirmă natura metaforică a limbilor primitive, numai Vico, în schimb, le atribuie acestora o origine divină, temă de dezacord și între Condillac și Rousseau. În plus, Vico este, în epocă, unul dintre rarii, dacă nu singurul care crede în contemporaneitatea dintre scriere și vorbire: „Filosofii au crezut în mod eronat că mai întâi s-au născut limbile, iar scrierea ceva mai târziu; din contră, ele s-au născut gemene și au mers împreună" (*Scienza Nuova*, 3, I). Cassirer nu ezită să afirme că Rousseau a „reluat" în *Eseu* teoriile despre limbaj ale lui Vico (*Philosophie der symbolischen Formen*, I, 1, 4).

ale *relației*: în povestirea lui Lévi-Strauss ca și în relațiile dintre indivizi și grupuri, dintre culturi sau în interiorul uneia și aceleiași comunități. Ce poate să însemne relația cu scrisul în toate aceste diferite instanțe ale violenței?

Pătrundere la indienii Nambikwara. Afecțiune a etnologului față de cei cărora le-a consacrat, cum se știe, una dintre tezele sale, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* [*Viața familială și socială a indienilor Nambikwara*] (1948). Pătrundere, deci, în „lumea pierdută" a indienilor Nambikwara, niște „mici cete de băștinași nomazi, printre cei mai primitivi care pot fi întâlniți în lume" „cutreierând" „un teritoriu tot atât de mare ca al Franței, străbătut de o *picada* (drum „abia defrișat", a cărui „urmă" abia dacă „poate fi deosebită în junglă": ar trebui să gândim laolaltă posibilitatea drumului și a diferenței ca scriere, istoria scrierii și istoria drumului, a rupturii, a acelei *via rupta*, a căii rupte, tăiate, *fracta*, a spațiului de reversibilitate și de repetiție trasat prin deschiderea, abaterea [*écart*] și spațierea violentă a naturii, a pădurii naturale, sălbatice [*sauvage*], selvatice [*salvage*]. *Silva* este sălbatică, *via rupta* se scrie, se discerne, se înscrie violent ca diferență, ca formă impusă în *hylè*, în pădure, în lemnul ca materie; greu să-ți imaginezi că accesul la posibilitatea traseelor rutiere nu înseamnă, în același timp, și accesul la scriere). Tărâmul indienilor Nambikwara este traversat de linia unei *picada* autohtone. Dar și de o altă *linie*, o linie, de data aceasta, importată:

> „firul unei linii telefonice abandonate, „devenit inutil aproape îndată ce a fost montat", și care „începe să se lăbărțeze între stâlpii care nu mai sunt înlocuiți când putrezesc, victime ale termitelor sau ale indienilor, care iau zbârnâitul caracteristic al liniei telegrafice drept cel al unui stup cu albine sălbatice care roiesc".

Indienii Nambikwara, ale căror hărțuiri și a căror cruzime – presupusă sau nu – sunt foarte temute de către personalul liniei, „îl readuc pe observator la ceea ce acesta ar fi tentat să ia – greșit însă – drept o copilărie a omenirii". Lévi-Strauss descrie tipul biologic și cultural al acestei populații, ale cărei tehnici, economie, instituții și structuri de rudenie, oricât de primitive, îi rezervă, firește, un loc de drept în interiorul speciei umane, în societatea pe care o numim umană și în „starea de cultură". Acești indieni vorbesc și interzic incestul. „Toți se înrudeau între ei, Nambikwara căsătorindu-se de preferință cu o nepoată, fiică de soră, sau vară din categoria numită de etnologi «*încrucișată*» [*croisée*]: fiica surorii tatălui sau a fratelui mamei." Mai există, însă, și alt motiv pentru care nu trebuie să te lași indus în eroare de aparențe și să nu ți se pară că asiști, aici, la o „copilărie a omenirii": structura limbii. Și, mai ales, *modul de folosire* al ei. Nambikwara utilizează mai multe dialecte, mai multe sisteme, în funcție de situație. Și tocmai aici intervine un fenomen pe care l-am putea numi, în mare, „lingvistic", și care va trebui să ne intereseze mai presus de orice. Este vorba de un *fapt* pe care nu vom avea mijloacele de a-l interpreta dincolo de condițiile sale generale de posibilitate, de *a priori*-ul său; ale cărui cauze factuale și empirice – așa cum apar ele în această situație determinată – ne vor scăpa și care nu fac, de altfel, obiectul niciunei întrebări din partea lui Lévi-Strauss, care se mulțumește, aici, doar să constate. Acest fapt interesează cele spuse de noi cu privire la esența sau la energia lui γράφειν ca ștergere originară [*effacement originaire*] a numelui propriu. Există scriere imediat ce numele propriu este anulat, șters [*raturé*] în interiorul unui sistem, există „subiect" imediat ce se produce această obliterare a propriului, adică imediat după

apariția [*l'apparaître*] propriului și încă din prima dimineață a limbajului. Această propoziție este de esență universală și poate fi produsă *a priori*. Cum se trece însă, apoi, de la acest *a priori* la determinarea faptelor empirice, iată o întrebare la care, aici, nu se poate răspunde în general. Și în primul rând pentru că, prin definiție, nu există răspuns general la o întrebare de forma aceasta.

Tocmai în întâmpinarea unui astfel de *fapt* venim, prin urmare, aici. În cazul de față, nu este vorba de ștergerea structurală [*effacement structuel*] a ceea ce credem noi că sunt niște nume proprii; nu este vorba de obliterarea care, în mod paradoxal, constituie lizibilitatea originară tocmai a ceea ce ea șterge, a ceea ce anulează [*rature*] ci de o interdicție care apasă supraimprimându-se, în anumite societăți, peste utilizarea numelui propriu: „la ei nu este permisă folosirea numelor proprii", notează Lévi-Strauss.

Mai înainte de a ne apropia de acest fapt, să remarcăm că această prohibire este, în mod necesar, derivată din punctul de vedere al anulării constituante [*rature constituante*] a numelui propriu în ceea ce am numit arhi-scriere, adică în jocul diferenței. Tocmai pentru că numele proprii nu mai sunt, deja, nume proprii, pentru că producerea lor este obliterarea lor, pentru că ștergerea [*rature*] și impunerea literei sunt originare, pentru că ele nu survin unei în-scrieri proprii; tocmai pentru că numele propriu n-a fost niciodată, ca denumire unică rezervată prezenței unei ființe unice, decât mitul de origine al unei lizibilități transparente și prezente sub obliterare; tocmai pentru că numele propriu n-a fost niciodată posibil decât prin funcționarea sa în interiorul unei clasificări și, deci, al unui sistem de diferențe, într-o scriere reținând urmele diferenței, interdicția a fost posibilă, a putut să funcționeze și să fie, eventual, încălcată, așa cum vom vedea. Încălcată, transgresată, altfel spus, redată obliterării și non-proprietății de origine.

Acest fapt se află, de altfel, într-un acord strict cu o intenție a lui Lévi-Strauss. În „Universalizare și particularizare" (*Gândirea sălbatică*, cap. VI), se va demonstra că „niciodată nu se dau nume: se clasifică un altul... sau cel care dă numele se clasifică pe sine însuși[6]". Demonstrație ancorată în câteva exemple de interzicere care afectează, ici

[6] „Suntem deci în prezența a două tipuri extreme de nume proprii, între care există o întreagă serie de tipuri intermediare. Într-un caz, numele este un semn de identificare care confirmă, prin aplicarea unei reguli, apartenența individului *care e numit* la o clasă preordonată (un grup social într-un sistem de grupuri, un statut natal într-un sistem de statuturi); în celălalt caz, numele este o creație liberă a individului *care numește* și care exprimă, prin intermediul celui pe care îl numește, o stare tranzitorie a propriei sale subiectivități. Dar se poate spune oare că într-un caz sau în celălalt se dau într-adevăr nume? Alegerea, se pare, constă numai între a identifica pe altul, atribuindu-l unei clase sau, sub pretextul de a-i da un nume, a se identifica pe sine prin el. Așadar, niciodată nu se dau nume: se clasifică un altul, când numele ce i se dă e legat de caracteristicile lui, sau cel care dă numele se clasifică pe sine însuși, atunci când – socotindu-se scutit de a urma o regulă – numește pe celălalt «în mod liber», adică în funcție de caracteristicile proprii. De cele mai multe ori ambele lucruri se fac concomitent" (pp. 340-341). Cf. și „Individul ca specie" și „Timpul regăsit" (cap. VII și VIII): „Prin urmare, în fiecare sistem, numele proprii reprezintă *cuante de semnificație*, mai jos de care nu se face altceva decât o prezentare [*on ne fait plus rien que montrer*]. Ajungem astfel la rădăcina erorii comise în paralel de Peirce și de Russell: primul, atunci când definește numele propriu ca un «index», al doilea când crede a descoperi în pronumele demonstrativ modelul logic al numelui propriu. Aceasta înseamnă a admite, într-adevăr, că actul de a numi se situează într-un *continuum* în care s-ar efectua trecerea de la actul de a semnifica la cel de a prezenta. Noi sperăm a fi stabilit că, dimpotrivă, această trecere este discontinuă, chiar dacă fiecare cultură îi stabilește în alt fel pragurile. Științele naturale situează pragul lor la nivelul speciei, al varietății sau al subvarietății, după caz. Vor fi deci termeni de generalitate diferită, pe care ele le vor percepe de fiecare dată ca nume proprii (p. 380).

Ar trebui poate, radicalizând această intenție, să ne întrebăm dacă este legitim să ne mai referim la proprietatea pre-nominală a „arătării" pure [*du „montrer" pur*], dacă indicialitatea pură, înțeleasă ca grad zero al limbajului,

și colo, folosirea numelor proprii. Fără îndoială că, aici, ar trebui să distingem cu mare atenție între necesitatea esențială a dispariției numelui propriu și prohibirea lui determinată, care poate veni să se adauge acesteia sau să se articuleze la ea, în mod eventual și ulterior. Neinterzicerea presupune, în egală măsură cu interzicerea, obliterarea de bază. Neinterzicerea, *conștiința* sau exhibarea numelui propriu, nu face decât să restituie sau să descopere o improprietate esențială și iremediabilă. Atunci când, în *conștiință*, numele *își spune, se spune* (ca) propriu, el deja se clasează și se obliterează *numindu-se*. Nu mai este, deja, decât un *așa-zis* nume propriu.

Dacă încetăm a mai înțelege scrierea în înțelesul ei îngust de notare liniară și fonetică, trebuie să putem spune că orice societate capabilă să producă, adică să-și oblitereze numele proprii și să se joace cu diferența clasificatorie, practică scrierea în general. Expresiei „societate fără scriere" nu-i va fi corespunzând, așadar, nicio realitate și niciun concept. Această expresie ține de onirismul etnocentric, abuzând de conceptul vulgar, altfel spus etnocentric, de scriere. Disprețul față de scriere, să remarcăm în trecere, se împacă foarte bine cu acest etnocentrism. Paradoxul nu este, aici, decât aparent, una dintre acele contradicții prin care se proferează și se împlinește o dorință perfect coerentă. Printr-unul și același gest, noi disprețuim scrierea (alfabetică), instrument servil al unei vorbiri visându-și plenitudinea și prezența la sine, refuzându-le, simultan, semnelor nealfabetice demnitatea de scriere. Am perceput acest gest la Rousseau și la Saussure.

Indienii Nambikwara – *subiectul* „Lecției de scriere" – ar fi, așadar, tocmai unul dintre acele popoare fără scriere. Nu dispun de ceea ce *noi* numim, în sens curent, scriere. Este, cel puțin, ceea ce ne spune Lévi-Strauss: „Nu încape îndoială că Nambikwara nu știu să scrie". Nu peste mult timp, această incapacitate va fi gândită, în ordine etico-politică, sub forma unei inocențe și a unei nonviolențe întrerupte de intruziunea occidentală și de *Lecția de scriere*. Vom asista la această scenă. Să mai avem puțină răbdare.

În ce fel li se va putea refuza indienilor Nambikwara accesul la scrierea în general, dacă nu prin determinarea acesteia după un anumit model? Ne vom întreba ceva mai târziu, confruntând mai multe texte ale lui Lévi-Strauss, până unde este legitim să nu numești scriere „liniile punctate sau în zigzag [de] pe tărtăcuțele lor", atât de laconic evocate în *Tropice triste*. Dar, mai ales, cum i se poate refuza practica scrisului, în general, unei societăți capabile să oblitereze propriul, adică unei societăți violente? Căci scrierea, obliterarea propriului clasificat în jocul diferenței, este violența originară însăși: imposibilitate pură a „semnului vocativ", imposibilă puritate a semnului de vocație. Nu se poate șterge acest „echivoc", pe care Rousseau îl dorea „risipit" cu ajutorul „semnului vocativ". Deoarece existența unui asemenea semn, a unui asemenea punct în vreun cod al punctuației nu ar schimba cu nimic problema. Moartea apelațiunii absolut proprii, recunoscându-l într-un limbaj pe celălalt ca pe altul pur, invocându-l drept ceea ce e, este moartea idiomului pur rezervat unicului. Anterioară eventualității violenței în înțelesul ei curent și derivat, aceea despre care va vorbi „Lecția de scriere", există, ca spațiu al înseși posibilității ei, violența

---

ca „certitudine sensibilă", nu este cumva un mit întotdeauna deja anulat de jocul diferenței. Despre indicialitatea „proprie" ar trebui, poate, să spunem ceea ce Lévi-Strauss spune în altă parte și despre numele proprii: „Nici înspre capătul de jos, sistemul nu cunoaște o limită externă, pentru că reușește să trateze diversitatea calitativă a speciilor naturale ca pe o materie simbolică a unei ordini, și pentru că mersul lui spre concret, special și individual, nu este oprit nici măcar de obstacolul denumirilor personale: nu există nimic, nici chiar numele proprii, care să nu poată servi ca termeni pentru o clasificare" (p. 382) (cf. și p. 348).

arhi-scrierii, violența diferenței, a clasificării și a sistemului de apelative. Mai înainte de a desena structura acestei implicații, să citim scena numelor proprii; alături de altă scenă, pe care o vom citi imediat, ea constituie o pregătire indispensabilă în vederea „Lecției de scriere". De care ea este despărțită de un capitol și de o altă scenă: „*În familie*". Și se află descrisă în capitolul XXVI, „Pe linie":

> „Oricât de ușor ar fi fost contactul cu Nambikwara, indiferenți la prezența etnografului, la carnetul lui de note și la aparatul fotografic, activitatea noastră era complicată din motive lingvistice. În primul rând, la ei nu e îngăduită folosirea numelor proprii; pentru identificarea persoanelor trebuia urmat obiceiul personalului liniei, acela de a cădea de acord cu băștinașii asupra numelor de împrumut pe care urmau să le poarte. Fie nume portugheze ca: Julio, José-Maria, Luiza, fie porecle: *Lebre* (iepure), *Assucar* (zahăr). Am cunoscut chiar unul pe care Rondon, sau unul dintre însoțitorii lui, îl botezase Cavaignac, din cauza bărbuței sale, rară la indieni, care, în general, sunt spâni. Într-o zi, când mă jucam cu un grup de copii, una din fetițe fu lovită de o alta. Ea se refugie lângă mine și îmi șopti, în mare taină, ceva la ureche. N-am înțeles și a trebuit s-o pun să repete de mai multe ori, așa că adversara ei descoperi mișcarea și veni, la rândul ei, furioasă, să dezvăluie ceea ce părea să fie un secret solemn; după câteva ezitări și întrebări, interpretarea incidentului nu mai lăsa nicio îndoială. Prima fetiță, pentru a se răzbuna, venise să-mi dezvăluie numele adversarei, iar aceasta, când și-a dat seama, mi-a comunicat și ea, din răzbunare, numele celeilalte. Din acest moment mi-a fost foarte ușor – deși dovedeam poate o oarecare lipsă de scrupule – să le aflu numele, ațâțând copiii unul împotriva celuilalt. După care, creându-se astfel o mică complicitate, mi-au dezvăluit, fără dificultate, numele adulților. Când aceștia au înțeles despre ce vorbeam cu copiii, i-au certat și izvorul informațiilor mele a secat[7]".

Nu putem să intrăm aici în dificultățile unei deducții empirice a acestei prohibiri, dar știm *a priori* că „numele proprii" a căror interzicere și dezvăluire o descrie aici Lévi-Strauss nu sunt niște nume proprii. Expresia „nume propriu" este improprie, și aceasta exact din motivele pe care le va reaminti *Gândirea sălbatică*. Ceea ce lovește interdicția este actul prin care se proferează ceea ce *funcționează* ca nume propriu. Iar această funcție este *conștiința* însăși. Numele propriu în accepțiunea sa curentă, în accepțiunea conștiinței, nu este (am

[7] Dacă tot îl citim pe Rousseau în transparența acestor texte, de ce n-am strecura sub această scenă o alta, desprinsă dintr-o *Plimbare* (a IX-a)? Silabisind unul câte unul, minuțios, toate elementele acestor scene, vom fi atenți nu atât la opoziția lor cuvânt cu cuvânt, cât la simetria absolut riguroasă a unei astfel de opoziții. E ca și cum Rousseau ar fi dezvoltat pozitivul liniștitor a cărui impresie Lévi-Strauss ne-o oferă în negativ. Iată: „În curând m-am plictisit să-mi golesc punga pentru ca oamenii să se înghiontească, am lăsat baltă societatea celor din lumea bună, ca să dau o raită prin bâlci. Varietatea lucrurilor văzute m-a distrat o bună bucată de vreme. Am zărit, printre altele, cinci sau șase savoiarzi dând târcoale unei tarabe la care o fetiță mai avea de vânzare vreo duzină de mere nenorocite. Savoiarzii ar fi vrut ei să le cumpere, dar n-aveau, toți la un loc, decât doi-trei gologani, și asta nu le ajungea ca să facă un gol prea mare în grămăjoara de mere. Pentru ei, taraba era grădina Hesperidelor, iar fetița balaurul care o păzea. Mi-a făcut plăcere să-i privesc o bună bucată de vreme așa plini de haz cum erau, dar până la urmă am plătit fetei merele și ea le-a împărțit băieților. Atunci mi s-a oferit una din cele mai plăcute priveliști ce pot îmbucura inima unui om: aceea de a vedea bucuria aliată cu nevinovăția copilăriei izbucnind în jurul meu; căci și privitorii, văzându-mă, au împărtășit-o, iar eu, care aveam și eu parte, pe un preț de nimic, de această bucurie, o mai aveam și pe aceea de a ști că e opera mea" [*Visările unui hoinar singuratic*, traducere de Mihai Șora, *in* Rousseau, *Confesiuni*, vol. III, București, Editura pentru Literatură, „Biblioteca pentru toți", 1969, p. 353. (*N. t.*)].

fi tentați să spunem „cu adevărat" [*en vérité*], dacă n-ar trebui să ne arătăm neîncrezători, aici, față de acest cuvânt[8]) decât desemnare a apartenenței și clasificare lingvistico-socială. Ridicarea interdicției, marele joc al denunțării și marea exhibare a „propriului" (căci aici este vorba, să nu uităm, de un act de război, și ar fi multe de spus despre faptul că acestui joc și acestor ostilități li se dedau tocmai niște fetițe) constau nu în revelarea unor nume proprii, ci în sfâșierea vălului care ascunde o clasificare și o apartenență, în-scrierea într-un sistem de diferențe lingvistico-sociale.

Ceea ce ascundeau indienii Nambikwara și ceea ce expuneau, prin transgresiune, acele fetițe nu mai sunt niște idiomuri absolute, ci, deja, niște nume comune investite, niște „abstracturi", dacă este adevărat, așa cum vom putea să citim în *Gândirea sălbatică* (p. 342), că „sistemele denominative comportă și «abstractul» lor".

Conceptul de nume propriu, așa cum îl utilizează, fără a-l problematiza, Lévi-Strauss în *Tropice triste*, este departe de a fi, așadar, simplu și ușor manevrabil. Le fel se întâmplă, în consecință, și cu conceptele de violență, de șiretenie, de perfidie sau de oprimare care punctează, puțin mai departe, „Lecția de scriere". Am putut, deja, constata că violența, aici, nu survine dintr-o dată, pornind de la o inocență originară a cărei nuditate ar fi *surprinsă*, în momentul când secretul numelor *așa-zis* proprii este violat. Structura violenței este complicată, iar posibilitatea ei – scrierea – cu nimic mai puțin.

Exista, într-adevăr, o primă violență în faptul de a numi. A numi, a da numele care va fi, eventual, interzis să fie rostite, aceasta este violența originară a limbajului, care constă în a înscrie într-o diferență, în a clasifica, în a suspenda vocativul absolut. A gândi unicul în sistem, a-l înscrie în interiorul acestuia, iată în ce constă gestul arhi-scrierii: arhi-violență, pierdere a propriului, a proximității absolute, a prezenței la sine, pierdere, cu adevărat [*en vérité*], a ceva ce nu a avut nicicând loc, a unei prezențe la sine care n-a fost nicicând dată, ci visată și dintotdeauna deja dedublată, repetată, incapabilă să-și apară ei înșeși [*s'apparaître*] altfel decât în propria ei dispariție. Pornind de la această arhi-violență, interzisă și, deci, confirmată printr-o a doua violență reparatoare, protectoare, instituind „morala", prescriind ascunderea scrierii, ștergerea și obliterarea așa-zisului nume propriu care deja diviza propriul, o a treia violență poate *eventual* să apară sau să nu apară (posibilitate empirică) în ceea ce îndeobște numim rău, război, indiscreție, viol: care constă în a dezvălui prin efracție numele așa-zicând propriu, adică violența originară care a înțărcat propriul de propria sa proprietate [*propriété*] și de propria sa puritate [*propreté*]. O a treia violență de reflecție, am putea spune, care dezgolește non-identitatea nativă, clasificarea ca denaturare a propriului, și identitatea ca moment abstract al conceptului. Tocmai la acest nivel terțiar, al conștiinței empirice, ar trebui să se situeze, fără îndoială, conceptul comun de violență (sistemul legii morale și al transgresiunii), a cărui posibilitate continuă să rămână negândită. La acest nivel este scrisă scena numelor proprii; și, ceva mai târziu, lecția de scriere.

[8] Față de acest cuvânt și față de acest concept care, așa cum sugerasem la început, nu are sens decât în interiorul închiderii logocentrice și a metafizicii prezenței. Chiar și atunci când nu implică posibilitatea unei *adecvări* intuitive sau judicative, el continuă să privilegieze totuși, prin *aletheia*, instanța unei viziuni umplute, copleșite, satisfăcute de către prezență. Este același motiv care împiedică gândirea cu privire la scriere să se lase conținută pur și simplu în interiorul unei științe sau chiar al unui cerc epistemologic. El nu poate să aibă nici această ambiție, nici această modestie.

Această ultimă violență este cu atât mai complicată în structura sa cu cât ea trimite simultan la cele două straturi inferioare ale arhi-violenței și, respectiv, legii. Ea dezvăluie, într-adevăr, prima numire, care era deja o expropriere, dezgolind însă totodată și ceea ce, începând din acel moment, îndeplinea funcția de propriu, așa-zisul propriu, substitut al propriului diferat, amânat [*différé*], *perceput* de către *conștiința socială și morală* ca fiind propriul însuși, pecetea liniștitoare a identității cu sine, secretul.

Violență empirică, război în înțeles curent (șiretenie și perfidie a fetițelor, șiretenie și perfidie *aparentă* a acelor fetițe, dat fiind că etnologul le va dez-vinovăți desemnându-se pe sine ca adevăratul și singurul vinovat; șiretenie și perfidie a căpeteniei indiene jucând comedia scrisului, șiretenie și perfidie *aparentă* a căpeteniei indiene, împrumutându-și toate resursele de la instrusul occidental) pe care Lévi-Strauss le privește, tot timpul, ca pe un *accident*. Ea ar surveni pe un tărâm al inocenței, într-o „stare de cultură" a cărei bunătate *naturală* încă nu se va fi degradat[9].

Această ipoteză, pe care „Lecția de scriere" o va confirma, este susținută de două indicii, aparent anecdotice, care fac parte din decorul reprezentației care urmează. Ele prefigurează marea punere în scenă a *Lecției*, făcând să strălucească arta compoziției în această relatare de călătorie. În deplină conformitate cu tradiția secolului al XVIII-lea, anecdota, pagina de confesiuni, fragmentul de jurnal sunt dispuse savant, calculate în vederea unei demonstrații filosofice cu privire la raporturile dintre natură și societate, dintre societatea ideală și societatea reală, altfel spus, cel mai adesea, dintre *cealaltă* societate și societatea *noastră*.

Care este primul indiciu? Războiul numelor proprii succede sosirii străinului, iar acest lucru nu va trebui să ne mire. El se naște în prezența și chiar din prezența etnografului care vine să tulbure ordinea și pacea naturală, complicitatea care unește în mod pașnic blânda societate cu ea însăși în jocul său. Nu este de-ajuns că oamenii liniei le-au impus băștinașilor niște porecle ridicole, obligându-i să le asume din interior (iepure, zahăr, Cavaignac), mai vine și intruziunea etnografică să rupă secretul numelor proprii și inocenta complicitate care reglează jocul fetițelor. Etnologul este cel care violează un spațiu virginal și ferm conotat de scena unui joc și de jocul unor fetițe. Simpla prezență a străinului, simpla deschidere a ochiului său nu poate să nu provoace un viol: acel *a parte*, secretul șoptit la ureche, deplasările succesive ale „caruselului", accelerarea, precipitarea, o anumită jubilație crescând odată cu mișcarea înaintea căderii care succede consumării greșelii, atunci când „izvorul" a „secat", toate acestea duc cu gândul și la război, dar și la un dans, la o sărbătoare.

Simpla prezență a „voyeurului" constituie, așadar, un viol. Un viol pur mai întâi: un străin tăcut asistă, nemișcat, la jocul unor fetițe. Faptul că una dintre ele și-a „lovit" o „tovarășă" nu constituie, încă, o adevărată violență. Nicio integritate n-a fost atacată [*entamée*]. Violența nu apare decât în momentul când intimitatea numelor proprii poate fi deschisă efracției. Iar acest lucru nu devine posibil decât în momentul când spațiul este prelucrat, reorientat de privirea străinului. Privirea celuilalt cheamă [*appelle*: numește] numele proprii, le silabisește [*épelle*], face să cadă interdicția care le acoperea [*habillait*: îmbrăca].

---

[9] Situație greu de descris în termeni rousseauiști, presupusa absență a scrierii complicând și mai mult lucrurile: *Eseul despre originea limbilor* ar numi, probabil, „sălbăticie" starea de societate și de scriere descrisă de Lévi-Strauss: „Aceste trei modalități de a scrie corespund destul de exact celor trei stadii diferite în care pot fi încadrați oamenii reuniți în națiuni. Zugrăvirea obiectelor se potrivește popoarelor sălbatice, semnele cuvintelor și ale propozițiilor popoarelor barbare, iar alfabetul popoarelor civilizate".

Mai întâi, etnograful se mulțumește să vadă. Privire ațintită și prezență mută. Apoi, lucrurile se complică, devin mai sinuoase, mai labirintice, în momentul când el intră [*se prête*] în jocul de-a ruptul jocului, când pleacă [*prête*] urechea și leagă [*entame*] o primă complicitate cu victima, care este, în același timp, și trișoarea. În sfârșit, căci numele adulților (am putea spune: eponimele, iar secretul nu este violat decât în locul unde se atribuie numele) sunt cele care contează, cel din urmă denunț nu se mai poate lipsi de intervenția activă a străinului. Care, de altfel, și-o și revendică, acuzându-se de comiterea ei. El a văzut, apoi a auzit, pasiv însă dinaintea a ceea ce totuși știa că, deja, provoacă, așteptând încă numele de căpetenie [*les maîtres-noms*]. Violul nu se consumase încă, fondul gol al propriului încă se mai păstra în rezervă [*se réservait encore*]. Cum nevinovatele fetițe nu pot sau, mai curând, nu trebuie să fie incriminate, violul va fi săvârșit prin intruziunea de-acum activă, perfidă, vicleană a străinului care, după ce va fi văzut și va fi auzit, începe, acum, să le „ațâțe" pe micuțe, dezlegându-le limbile și făcându-le să-i încredințeze prețioasele nume: cele ale adulților (teza ne spune că numai „adulții au un nume care le e propriu", p. 39). Cu conștiință încărcată, firește, și cu acea milă despre care Rousseau spunea că ne unește și cu cel mai străin dintre străini. Să recitim acum acea *mea culpa*, mărturisirea etnologului, care ia asupra sa întreaga responsabilitate a unui viol care l-a satisfăcut. După ce s-au *dat* unele pe altele, fetițele i-au *dat* pe adulți.

> „Prima fetiță, pentru a se răzbuna, venise să-mi dezvăluie numele adversarei sale, iar aceasta, când și-a dat seama, mi-a comunicat și ea, din răzbunare, numele celeilalte. Din acel moment, mi-a fost foarte ușor – deși dovedeam, poate, o anumită lipsă de scrupule – să le aflu numele, ațâțând copiii unul împotriva celuilalt. După care, creându-se, astfel, o mică complicitate, mi-au dezvăluit, fără dificultate, numele adulților."

Adevăratul vinovat nu va fi pedepsit, fapt care imprimă greșelii sale pecetea iremediabilului: „Când aceștia au înțeles despre ce vorbeam cu copiii, i-au certat și izvorul informațiilor mele a secat".

Bănuim deja – și toate textele lui Lévi-Strauss ar putea s-o confirme – că întreaga critică a etnocentrismului, temă atât de dragă autorului *Tropicelor triste*, nu are, cel mai adesea, decât funcția de a-l constitui pe celălalt ca model al bunătății originare și naturale, de a se acuza pe sine însuși și de a-și pune cenușă în cap, de a-și exhiba propriul mod-inacceptabil-de-a-fi [*son être-inacceptable*] într-o oglindă contra-etnocentrică. Această umilire de sine a celui care se știe „inacceptabil", această remușcare care produce etnografia[10], Rousseau este cel care i le va fi transmis etnologului modern. Sau, cel puțin, așa ni se spune în conferința de la Geneva:

> „În realitate, eu nu sunt «eu», ci cel mai slab, cel mai umil dintre «ceilalți». Aceasta este descoperirea *Confesiunilor*. Iar etnologul scrie, oare, altceva decât niște confesiuni? În numele său mai întâi, așa cum am arătat, pentru că acesta este mobilul vocației și al operei sale; iar în această operă, în numele societății sale, care, prin oficiile etnologului, trimisul său, își alege alte societăți, alte civilizații, mai ales pe cele mai slabe și mai umile; pentru a verifica însă cât de «inacceptabilă» este ea însăși..." (p. 245).

[10] „...dacă Occidentul a produs etnografi, aceasta se datorește probabil unor puternice remușcări..." („Un păhărel cu rom", *Tropice triste*, cap. XXXVIII).

Fără a mai vorbi despre punctul de măiestrie cucerit, astfel, de către cel care conduce această operațiune la el acasă, regăsim, prin urmare, aici, un gest moștenit de la secolul al XVIII-lea, de la un anumit secol al XVIII-lea în orice caz, pentru că începeau, deja, să apară, ici și colo, anumite semne de suspiciune față de acest exercițiu. Popoarele noneuropene nu sunt studiate doar ca indiciul unei blânde naturi îngropate, al unui sol nativ acoperit, al unui „grad zero" prin raportare la care ar putea fi schițate structura, devenirea și, mai ales, degradarea societății și a culturii noastre. Ca întotdeauna, această arheologie este, în același timp, și o teleologie și o eschatologie; vis al unei prezențe pline și imediate care ar închide istoria, transparență și indiviziune a unei parousii, suprimare a contradicției și a diferenței. Misiunea etnologului, așa cum i-o va fi stabilit acestuia Rousseau, este aceea de a lucra la această venire. Eventual, împotriva filosofiei, „singura" care va fi căutat să „atâțe": antagonismele" dintre „eu și celălalt"[11]. Să nu fim acuzați că forțăm, aici, cuvintele și lucrurile. Mai bine să stăm, deci, și să citim. Și tot din conferința de la Geneva, deși s-ar mai putea găsi alte o sută de pasaje asemănătoare:

> „Revoluția rousseauistă, pre-formând și amorsând revoluția etnologică, constă în a refuza niște identificări silite, fie că este vorba de aceea a unei culturi cu această cultură sau de aceea a unui individ, membru al unei culturi, cu un personaj sau cu o funcție socială pe care însăși acea cultură încearcă să i-o impună. În ambele cazuri, atât cultura, cât și individul revendică dreptul la o identificare liberă, care nu poate să se realizeze decât *dincolo* de om: cu tot ce e viu și, deci, suferă; dar și *dincoace* de funcție sau de personaj; cu o ființă care nu este deja modelată, dar este dată. În acel moment, eul și celălalt, eliberați dintr-un antagonism pe care doar filosofia căuta să-l atâțe, își regăsesc unitatea. O alianță originară, în sfârșit refăcută, le îngăduie să întemeieze împreună un *noi* împotriva lui *el*, adică împotriva unei societăți inamice omului, și pe care omul se simte cu atât mai pregătit s-o recuze cu cât Rousseau, prin exemplul său, îl învață cum să elimine insuportabilele contradicții ale vieții civilizate. Căci chiar dacă este adevărat că natura l-a expulzat pe om și că societatea persistă în a-l asupri, omul poate, cel puțin, să inverseze în propriul său avantaj polii dilemei *și să caute societatea naturii pentru a putea să mediteze asupra naturii societății*. Acesta mi se pare a fi indisolubilul mesaj al *Contractului social*, al *Scrisorilor despre botanică* și al *Visărilor*"[12].

În capitolul intitulat „Un păhărel cu rom", o severă critică a lui Diderot și o glorificare a lui Rousseau („cel mai etnograf dintre filosofi... maestrul, fratele nostru, cu care am fost atât de ingrați, căruia aș fi putut să-i dedic fiecare filă a cărții mele, dacă acest omagiu ar fi fost demn de memoria sa") se încheie astfel: „... singura problemă este de a ști dacă aceste rele sunt inerente statului [*état*: stării – de societate]. Dincolo de abuzuri și de crime vom căuta, deci, baza de neclintit a societății omenești"[13].

---

[11] Este ceea ce se poate citi supraimprimat peste cel de-al doilea *Discurs*: „Rațiunea dă naștere amorului propriu iar reflecția îl întărește; ea îl face pe om să se analizeze pe sine însuși, ea îl desparte de tot ceea ce-l stingherește și-l întristează. Filosofia îl izolează; ea îl face să spună, în taină, atunci când vede un om suferind: «N-ai decât să piei, te privește; eu sunt în siguranță»".

[12] P. 245. Subl. aut.

[13] *Tropice triste*, cap. XVIII. Referitor la Diderot, să notăm, în trecere, că severitatea judecății sale cu privire la scriere și la carte nu este cu nimic mai prejos decât cea a lui Rousseau. Articolul *Livre* [Carte] din *Enciclopedie*, al cărui autor a fost, constituie un rechizitoriu de o mare violență.

Am sărăci în mod sigur gândirea atât de bogată a lui Lévi-Strauss dacă n-am reaminti, aici, cu insistență, ceea ce această vizare și această motivare nu reușesc să epuizeze. Ele izbutesc, totuși, nu doar să conoteze activitatea științifică, ci s-o marcheze în profunzime, în însuși conținutul ei. Anunțaserăm, însă, și un al doilea indiciu. Indienii Nambikwara, cei printre care își va desfășura scena „Lecția de scriere", în rândul cărora răul se va insinua odată cu pătrunderea scrierii venite *din afară* (ἔξωθεν, spunea, deja, *Phaidros*, ne amintim acest lucru), Nambikwara așadar, care nu știu să scrie, sunt, ni se spune, *buni*. Toți cei cărora, iezuiți, misionari protestanți, etnologi americani, tehnicieni de la linie, li s-a părut a percepe violență și ură la Nambikwara nu numai că s-au înșelat, ci au proiectat, probabil, asupra acestora propria lor răutate. Dacă nu chiar vor fi provocat răul pe care, apoi, li s-a părut că-l percep sau au vrut să-l perceapă. Să mai citim, însă, și sfârșitul capitolului XVII, intitulat, cu aceeași artă, „*În familie*". Acest pasaj precedă imediat „Lecția de scriere" și îi este, într-o anumită măsură, indispensabil. Să confirmăm, mai întâi, ceva ce se înțelege de la sine: deși nu subscriem declarațiilor lui Lévi-Strauss cu privire la inocența și la bunătatea indienilor Nambikwara, la „imensa, profunda lor drăgălășenie", „expresia cea mai emoționantă și mai veridică a tandreței omenești" etc. decât atribuindu-le o zonă de legitimitate total empirică, derivată și relativă, considerându-le descrieri ale afecțiunilor empirice ale *subiectului* acestui capitol – atât Nambikwara, cât și autorul –, deși, deci, nu subscriem acestor declarații decât cu titlu de *relație empirică*, nu înseamnă că am acorda vreo încredere descrierilor moralizatoare ale etnografului american deplângând, pe dos, ura, țâfna și grosolănia indigenilor. În realitate, aceste două relatări sunt simetric opuse, au aceeași măsură și se ordonează în jurul uneia și aceleiași axe. După ce citează mărturia unui coleg străin, foarte aspru cu Nambikwara, cu îngăduința acestora față de boală, de murdărie, de mizerie, cu lipsa lor de politețe, cu caracterul lor dușmănos și bănuitor, Lévi-Strauss continuă:

> „În ceea ce mă privește, eu îi cunoscusem într-o epocă în care fuseseră decimați de bolile aduse de omul alb dar când, după încercările mereu pline de omenie ale lui Rondon, nimeni nu izbutise să-i supună; acum aș vrea să uit această descriere sfâșietoare, să nu-mi mai amintesc nimic în afara acestui tablou luat din carnetul meu de note scrise la repezeală, puțin citeț, la lumina lămpii mele de buzunar: «În savana întunecoasă scânteiază focurile bivuacului. În jurul focului, singura protecție împotriva frigului care coboară, în spatele fragilului paravan din ramuri de palmier și de ramuri implântate, în grabă, în pământ, în partea dinspre care se tem că va bate vântul sau ploaia, lângă coșurile umplute cu sărăcăcioasele obiecte ce constituie întregul lor avut pământesc, culcați pe pământul gol, care se întinde de jur împrejur, bântuit de alte cete tot atât de ostile și de temătoare, soții, strâns înlănțuiți, par să fie, unul altuia, stâlpul, consolarea, unicul ajutor împotriva greutăților zilnice, a visătoarei melancolii care, din când în când, le umplu sufletul. Vizitatorul care poposește prima oară în pădure, cu indienii, e cuprins de grijă și de milă în fața acestei umanități atât de dezarmate, zdrobită, pare-se, pe solul unui pământ ostil, de vreun cataclism implacabil, goală, tremurând de frig lângă focurile care pâlpâie. El umblă cu teamă printre tufe, evitând să lovească vreo mână, vreun braț, vreun trup, ale căror calde reflexe se ghicesc în lumina focurilor. Dar această mizerie este animată de șoapte și râsete. Perechile se îmbrățișează, parcă pradă nostalgiei unei unități pierdute: mângâierile

nu se întrerup la trecerea străinului. Ghicești la toți o imensă, profundă drăgălășenie, o inconștiență, o satisfacție animalică, naivă și încântătoare și, adunând aceste sentimente diferite, ceva care pare a fi expresia cea mai emoționantă și mai veridică a tandreței omenești»".

„Lecția de scriere" urmează imediat acestei descrieri pe care o putem, firește, citi drept ceea ce spune că este la prima vedere: o pagină dintr-un „carnet de note" scrisă în grabă într-o noapte la lumina unei lămpi de buzunar. Cu totul altfel ar sta, însă, lucrurile dacă acest emoționant tablou ar trebui să facă parte dintr-un discurs etnologic. Totuși, el instaurează în mod incontestabil o premisă – bunătatea și inocența indienilor Nambikwara – indispensabilă pentru demonstrația ce va urma, aceea a intruziunii conjugate a violenței și a scrierii. Tocmai aici o graniță strictă între confesiunea etnografică și discursul științific al etnologului se impune a fi respectată. Diferența dintre empiric și esențial trebuie să continue să-și facă simțite drepturile.

Se știe că Lévi-Strauss are niște cuvinte extrem de dure pentru filosofiile care au deschis gândirea spre această diferență și care, cel mai adesea, sunt niște filosofii ale conștiinței, ale *cogito*-ului în înțeles cartezian sau husserlian. Cuvinte extrem de dure, de asemenea, și pentru *Eseul asupra datelor imediate ale conștiinței*, asupra căruia Lévi-Strauss le reproșează vechilor săi maeștri că meditează prea mult în loc să studieze *Cursul de lingvistică generală* al lui Saussure[14]. Or, indiferent ce-am gândi, în fond, despre filosofiile astfel incriminate și ridiculizate (și la care nu ne vom referi, aici, decât pentru a marca faptul că ele nu sunt evocate decât în spectrele lor, așa cum bântuie uneori manualele, fragmentele alese sau rumoarea publică), trebuie să recunoaștem că diferența dintre afectul empiric și structura de esență servea, în cadrul lor, drept regulă majoră. Niciodată Descartes sau Husserl n-ar fi lăsat să se înțeleagă că luau drept adevăr științific o modificare empirică a raportului lor cu lumea ori cu celălalt, și nici drept premisă a unui silogism calitatea unei emoții. Nicăieri, în *Regulae*, de pildă, nu se trece de la adevărul, irecuzabil din punct de vedere fenomenologic, al constatării „văd galben" la judecata „lumea e galbenă". Să nu mai continuăm pe această direcție. Niciodată, în orice caz, un filosof al conștiinței riguros n-ar fi tras atât de rapid concluzia bunătății funciare și a inocenței virginale a indienilor Nambikwara dând credit unei relatări empirice. Din punctul de vedere al științei etnologice, această relatare este tot atât de surprinzătoare pe cât de „sfâșietoare", cuvântul îi aparține lui Lévi-Strauss, putea fi aceea a durului etnolog american. Surprinzătoare, această afirmare necondiționată a bunătății radicale a indienilor Nambikwara sub pana unui etnolog care îi opune palidelor fantome ale filosofiilor conștiinței și intuiției pe cei care vor fi fost, dacă este să ne luăm după începutul *Tropicelor triste*, singurii săi maeștri adevărați: Marx și Freud.

Niciunul dintre gânditorii care, la începutul acestei cărți, apar clasați în grabă la rubrica metafizicii, a fenomenologiei și a existențialismului, nu s-ar fi recunoscut sub trăsăturile care le sunt atribuite. Asta se înțelege de la sine. Dar am greși dacă, de aici, am trage concluzia că, în schimb, discursurile care sunt puse sub semnul lor – în special capitolele de care ne ocupăm noi – i-ar fi mulțumit pe Marx și pe Freud. Care, în general, cereau să li se demonstreze atunci când li se vorbea de „imensă drăgălășenie", de „profun-

[14] *Tropice triste*, cap. VI, „Cum devii etnolog".

dă inconștiență", de „naivă și încântătoare satisfacție animalică" și de „ceva care pare a fi expresia cea mai emoționantă și mai veridică a tandreței omenești". Care cereau să li se demonstreze și care, cu siguranță, n-ar fi înțeles foarte bine la ce anume putea să se facă aluzie prin formula „alianței originare, în sfârșit renovată", permițând să se „întemeieze împreună un *noi* împotriva lui *el*" (deja citată), sau prin aceea a „acelei structuri regulate și aproape cristaline, despre care cele mai bine conservate dintre societățile primitive ne învață că nu se află în contradicție cu umanitatea" (*Lecție inaugurală la Collège de France*).

Din tot acest sistem de înrudire filosofică și de revendicare genealogică, cel mai puțin surprins dintre toți nu ar fi fost, fără îndoială, Rousseau. N-ar fi cerut el, oare, să fie lăsat să trăiască în pace cu filosofii conștiinței și ai sentimentului interior, cu acel *cogito*[15] sensibil, cu acea voce interioară despre care credea, cum se știe, că nu minte niciodată? A-i pune în tine însuți de acord pe Rousseau, Marx și Freud este o sarcină dificilă. Dar a-i pune de acord în rigoarea sistematică a conceptului este oare posibil?

Scrierea și exploatarea omului de către om

„Fără ca vreodată să-și împlinească proiectul, meșterul [*le bricoleur*] pune întotdeauna în el ceva din sine însuși."

Gândirea sălbatică

„Sistemul său poate că este fals; dezvoltându-l însă, el s-a zugrăvit pe sine însuși conform adevărului."

J.-J. Rousseau, *Dialoguri*

Să deschidem, în sfârșit, „Lecția de scriere". Dacă acordăm o atât de mare atenție acestui capitol n-o facem pentru a abuza de un jurnal de călătorie și de ceea ce ar putea fi considerat drept expresia cea mai puțin științifică a unei gândiri. Dar, pe de o parte, toate temele teoriei sistematice cu privire la scriere prezentate pentru prima oară în *Tropice triste* pot fi regăsite, în alte forme și mai mult sau mai puțin dispersate, și în alte scrieri[16]. Și, pe de altă parte, însuși conținutul teoretic ca atare se află pe larg expus în această lucrare, mult mai pe larg decât oriunde altundeva, sub forma unui comentariu pe marginea unei „întâmplări extraordinare". Această întâmplare se mai află, de asemenea, relatată în aceeași termeni și în deschiderea tezei despre indienii Nambikwara, anterioară cu șapte ani *Tropicelor triste*. În sfârșit, numai în *Tropice triste* sistemul este articulat în modul cel mai riguros și cel mai complet. Premisele lui indispensabile, și anume natura organismului supus agresiunii scrierii, nu apar nicăieri mai explicit formulate. Tocmai acesta este motivul care ne-a făcut să urmărim în toate amănuntele ei descrierea inocenței nambikwara. Numai o comunitate inocentă, numai o comunitate de dimensiuni reduse (temă rousseauistă care se va preciza imediat), numai o micro-societate întemeiată pe nonviolență și pe sinceritate, ai cărei membri se pot menține drept pe picioare [*droitement*] la îndemâna și în bătaia [*à portée*] unei adresări imediate și transparente, „cristaline", pe deplin prezentă la sine în rostirea ei vie, numai o astfel de comunitate poate îndura, ca pe surpriza unei agresiuni

[15] În *Conférence de Genève* [Conferința de la Geneva], Lévi-Strauss crede că poate să-l opună pur și simplu pe Rousseau filosofiilor care își au „punctul de pornire în *cogito*" (p. 242).

[16] Mai ales în *Entretiens* cu G. Charbonnier, care nu adaugă nimic substanței teoretice a „Lecției de scriere".

venind *din afară*, insinuarea scrierii, infiltrarea „vicleniei" și a „perfidiei" acesteia. Numai o astfel de comunitate poate să importe *de la străin* „exploatarea omului de către om". *Lecția* este, prin urmare, completă: în textele ulterioare, concluziile teoretice ale întâmplării vor fi prezentate fără premisele concrete, inocența originară va fi implicată, *dar nu și expusă*. În textul anterior, teza despre indienii Nambikwara, întâmplarea este relatată, dar nu prilejuiește, ca în *Tropice triste*, o prelungă meditație asupra sensului, originii și funcției istorice a scrisului. Din teză, în schimb, vom extrage diferite informații prețios de înscris în marginea *Tropicelor triste*.

Scrierea, exploatare a omului de către om: nu-i impunem lui Lévi-Strauss acest limbaj. Să reamintim, din prudență, *Convorbirile*: „...scrierea însăși nu ne apare ca fiind asociată în mod permanent, la originile ei, decât unor societăți care se bazează pe exploatarea omului de către om" (p. 36). Lévi-Strauss este perfect conștient că, în *Tropice triste*, propune o teorie marxistă asupra scrierii. O spune într-o scrisoare din 1955 (anul de apariție al cărții) adresată revistei *Nouvelle Critique*[17]. Criticat de M. Rodinson în numele marxismului, el se plânge:

> „Dacă [M. Rodinson], în loc să se mulțumească cu niște extrase publicate cu câteva luni în urmă, ar fi citit cartea mea, ar fi găsit în ea, pe lângă o ipoteză marxistă asupra originii scrierii, două studii consacrate unor triburi braziliene – caduveo și bororo – care sunt niște încercări de interpretare a suprastructurilor indigene bazate pe materialismul dialectic și a căror noutate în literatura etnografică occidentală ar merita, poate, mai multă atenție și simpatie".

Întrebarea noastră nu mai este, așadar, doar: „cum pot fi împăcați Rousseau și Marx?", ci și: „Este suficient să vorbești de suprastructură și să denunți într-o ipoteză exploatarea omului de către om pentru a putea să conferi acestei ipoteze o pertinență marxistă?". Întrebare care nu are sens decât dacă implică o rigoare originală a criticii marxiste și distingerea acesteia de oricare altă critică a mizeriei, a violenței, a exploatării etc.; de critica budistă, de pildă. Întrebarea noastră nu are, evident, niciun sens în punctul în care se poate afirma că „între critica marxistă... și critica budistă... nu e nici opoziție, nici contradicție[18]".

Dar mai este nevoie de o măsură de precauție înainte de *Lecție*. Subliniasem la un moment dat ambiguitatea ideologiei care comanda excluderea saussuriană a scrierii: etnocentrism profund privilegiind modelul scrierii fonetice, model care face cu atât mai ușoară și mai legitimă excluderea grafiei. Etnocentrism, însă, care *se gândește*, dimpotrivă, pe sine ca anti-etnocentrism, etnocentrism cu conștiința progresismului eliberator. Despărțind radical limba de scriere, așezând-o pe aceasta undeva dedesubt și în afară, sau măcar crezând că acest lucru poate să fie făcut, dându-ți iluzia că, în felul acesta, eliberezi lingvistica de necesitatea oricărei treceri prin mărturia scrisă, consideri, într-adevăr, că le redai statutul de limbă autentică, de limbaj uman pe deplin semnificant, tuturor limbilor

---

[17] Această scrisoare n-a fost publicată niciodată de *Nouvelle Critique*. Ea poate fi citită în *Antropologia structurală*, pp. 403-405.

[18] *Tropice triste*, cap. XL: „...fiecare, în felul ei, pe planul ei, corespunde unui adevăr. Între critica marxistă, care eliberează omul de primele sale lanțuri – învățându-l că sensul aparent al condiției sale dispare când acceptă să-și lărgească sfera problemei – și critica budistă, care desăvârșește eliberarea, nu e nici opoziție, nici contradicție. Ambele procedează la fel, dar la niveluri diferite".

practicate de către *popoarele pe care continui, totuși, să le numești „popoare fără scriere"*. Aceeași ambiguitate afectează și intențiile lui Lévi-Strauss, iar acest lucru nu este întâmplător.

Pe de o parte, se admite diferența curentă dintre limbaj și scriere, exterioritatea strictă a unuia față de cealaltă, ceea ce permite menținerea distincției dintre popoarele care dispun de scriere și popoarele fără scriere. Lévi-Strauss nu pune niciun moment la îndoială valoarea unei atare distincții. Fapt care îi permite, mai ales, să privească trecerea de la vorbire la scriere ca pe un *salt*, ca depășirea instantanee a unei linii de discontinuitate: trecere de la un limbaj în întregime oral, pur de orice scriere – altfel spus, *pur*, inocent – la un limbaj adăugându-și propria „reprezentare" grafică ca pe un semnificant accesoriu de un tip nou, deschizător al unei tehnici de asuprire. Lévi-Strauss avea nevoie de acest concept „epigenetist" al scrierii pentru ca tema răului și a exploatării survenind prin grafie să constituie cu adevărat tema unei surprize și a unui accident afectând din afară puritatea unui limbaj inocent. Afectându-l *ca din întâmplare*[19]. În orice caz, teza epigenetistă reia, cu privire la scriere de data aceasta, o afirmație care putea fi întâlnită, cinci ani mai devreme, în *Introducere în opera lui Marcel Mauss* (p. XLVII): „limbajul n-a putut să se nască decât dintr-o dată". Mai multe întrebări, nu doar una singură, ar fi, fără doar și poate, de pus în legătură cu acest paragraf care leagă sensul de semnificație și, foarte strict, de semnificația lingvistică din limbajul *vorbit*. Să citim, însă, doar aceste câteva rânduri:

> „Oricare vor fi fost momentul și împrejurările apariției sale pe scara vieții animale, limbajul n-a putut să se nască decât dintr-o dată. Lucrurile n-au putut să înceapă să semnifice în mod progresiv. În urma unei transformări a cărei studiere nu ține de științele sociale, ci de biologie și de psihologie, a avut loc o trecere de la un stadiu în care nimic nu avea sens la un alt stadiu în care totul avea sens." (Faptul că biologia și psihologia ar putea să dea seamă de această ruptură ni se pare mai mult decât problematic. Urmează o distincție fecundă între discursul *semnificant* și discursul *cunoscător* [*connaissant*] pe care, cu aproximativ cincizeci de ani în urmă, un filosof al conștiinței mai neglijat decât alții se pricepuse s-o articuleze în mod riguros în cadrul unor cercetări logice.)

Acest epigenetism nici nu este, de altfel, aspectul cel mai rousseauist al unei gândiri care se reclamă atât de des de la *Eseul despre originea limbilor* și de la cel de-al doilea *Discurs*, în care se vorbește, totuși, și despre „timpul nesfârșit ce s-a scurs până la născocirea primelor limbi".

Etnocentrismul tradițional și fundamental care, inspirându-se din modelul scrierii fonetice, desparte cu toporul scrierea de vorbire, este deci mânuit și gândit ca anti-etnocentrism. El susține o acuză etico-politică: exploatarea omul de către om este o caracteristică

[19] Despre această temă a hazardului, prezentă în *Race et histoire* (pp. 256-271) și în *Gândirea sălbatică*, cf. mai ales *Entretiens* (pp. 28-29): dezvoltând pe larg imaginea jucătorului la ruletă, Lévi-Strauss arată că această combinație complexă pe care o constituie civilizația occidentală, cu tipul său de istoricitate determinată de utilizarea scrierii, ar fi putut la fel de bine să se realizeze încă de la începuturile umanității sau mult mai târziu, dar s-a realizat în acel moment, „nu există niciun motiv anume, așa a fost să fie. Veți spune: «Nu-i suficient». Această întâmplare este determinată imediat după ca o «cucerire a scrierii»". Este o ipoteză la care Lévi-Strauss recunoaște că nu ține prea mult, dar pe care consideră că „trebuie s-o avem prima în minte". Chiar dacă nu presupune credința în hazard (cf. *Gândirea sălbatică*, p. 151 și p. 344), un anumit structuralism este nevoit să-l invoce pentru a putea să raporteze unele la altele specificitățile absolute ale totalităților structurale. Vom vedea felul în care această necesitate i s-a impus și lui Rousseau.

a culturilor bazate pe scriere [*écrivantes*] de tip occidental. Tocmai de la această acuză sunt salvate comunitățile bazate pe vorbirea inocentă și neopresivă.

Pe de altă parte – ca revers al aceluiași gest –, împărțirea în popoare cu scriere și popoare fără scriere, chiar dacă Lévi-Strauss îi recunoaște nesmintit pertinența, este imediat ștearsă de către acesta de îndată ce, din etnocentrism, s-ar dori ca ea să joace un rol în reflecția asupra istoriei și asupra valorii fiecărui tip de cultură în parte. Se acceptă diferența dintre popoare cu scriere și popoare fără scriere, dar nu se va ține seama de scriere ca de un criteriu al istoricității sau al valorii culturale; se va evita, aparent, etnocentrismul exact în momentul când acesta va fi operat, deja, în profunzime, impunându-și în tăcere conceptele curente de vorbire și de scriere. Aceasta era și schema gestului saussurian. Altfel spus, toate criticile eliberatoare prin intermediul cărora Lévi-Strauss a hărțuit distincția pre-judecată [*préjugée*] dintre societatea istorică și societățile fără istorie, toate aceste denunțări legitime rămân dependente de conceptul de scriere pe care îl problematizăm noi aici.

Ce este „Lecția de scriere"?

O lecție într-un dublu sens, iar titlul este frumos tocmai pentru că izbutește să le mențină pe ambele laolaltă. Lecție de scriere pentru că tocmai de învățarea scrierii este vorba. Căpetenia Nambikwara învață să scrie de la etnograf, învață mai întâi fără a înțelege, mimează scrisul mai mult decât izbutind să-i înțeleagă funcția de limbaj; sau, mai degrabă, înțelegându-i profunda funcție de aservire mai înainte de a-i înțelege propriu-zis funcționarea, accesorie aici, de comunicare, de semnificare, de transmitere [*tradition*] a unui semnificat. Dar lecția *de* scriere este, în același timp, și o lecție *a* scrierii; învățătură pe care etnologul crede că poate să o inducă din întâmplarea cu pricina pe parcursul unei lungi meditații atunci când, luptându-se, spune el, cu insomnia, meditează asupra originii, a funcției și a sensului scrierii. Învățându-l gestul de a scrie pe un șef Nambikwara care învăța fără să înțeleagă, etnologul înțelege, el, ce anume l-a învățat, și extrage de aici lecția scrierii.

Există, astfel, două momente:

A — Relatarea empirică a unei percepții: scena „întâmplării extraordinare".

B — După peripețiile din timpul zilei, chinuit de insomnie, la ceasul bufniței, o reflecție istorico-politică asupra scenei scrierii și asupra înțelesului profund al întâmplării, al istoriei închise, terminate [*close*] a scrierii.

A. *Întâmplarea extraordinară.* Încă de la primele rânduri, decorul reamintește cât se poate de clar violența etnografică despre care vorbeam mai sus. Cele două părți sunt deja perfect angajate în această relație, fapt care are darul de a readuce la adevăratul lor înțeles observațiile despre „imensa drăgălășenie", „naiva și încântătoarea satisfacție animalică", „profunda inconștiență", „expresia cea mai emoționantă și mai veridică a tandreței omenești". De exemplu:

> „...primirea lor ostilă, ca și vădita nervozitate a șefului, ne făceau să bănuim că li se forțase întrucâtva mâna. Noi nu eram prea liniștiți, iar indienii și mai puțin; noaptea se anunța friguroasă și cum locul nu era împădurit, am fost nevoiți să ne culcăm pe jos, ca băștinașii. N-a dormit nimeni; am petrecut noaptea supraveghindu-ne discret unii pe alții. N-ar fi fost înțelept să prelungim aventura. Am insistat pe lângă șef ca să procedăm fără întârziere la schimburi. Atunci a intervenit o întâmplare

> extraordinară care mă obligă să revin puțin în urmă. E neîndoios că Nambikwara nu știu să scrie; dar nici nu desenează, cu excepția doar a unor linii punctate, sau în zigzag, pe tărtăcuțele lor. Așa cum am procedat și la caduveo, le-am împărțit și lor foi de hârtie și creioane cu care, la început, nu făcură nimic; într-o zi, însă, i-am văzut pe toți trăgând pe hârtii linii orizontale ondulate. Ce voiau să facă? A trebuit să mă supun realității: scriau sau mai precis căutau să dea creionului aceeași întrebuințare ca și mine, singura pe care erau atunci în stare să o conceapă, pentru că nu încercasem încă să-i distrez cu desene. La cea mai mare parte dintre ei efortul se oprea aici, dar șeful cetei vedea mai departe. Probabil că singur el pricepuse rostul scrisului".

Să marcăm, aici, o primă pauză. La fel ca multe altele, acest fragment se supraimprimă peste un pasaj din teza despre populația Nambikwara. Întâmplarea era deja relatată acolo, și nu este deloc inutil să facem, aici, o trimitere. Remarcăm în special trei puncte omise în *Tropice triste*. Ele nu sunt deloc lipsite de interes.

1 — Micul grup de indieni Nambikwara[20] dispune, totuși, de un cuvânt pentru a desemna actul de a scrie, de un cuvânt care poate funcționa, în orice caz, în acest scop. Nu există surpriză lingvistică în fața presupusei invazii a unei puteri noi. Acest amănunt, omis în *Tropice triste*, apărea semnalat în teză (p. 40, n. 1):

> „Nambikwara din grupul (a) ignoră cu desăvârșire desenul, dacă exceptăm cele câteva linii geometrice de pe tărtăcuțe. Vreme de câteva zile, nu au știut ce să facă cu hârtia și cu creioanele pe care li le împărțiserăm. La scurt timp însă, i-am văzut foarte preocupați să tragă niște linii ondulate. Imitau, în felul acesta, singura întrebuințare pe care ne văzuseră că o dăm noi bloc-notesurilor noastre, adică aceea de a scrie, fără a cunoaște însă scopul și importanța acestui gest. Numiră de altfel actul de a scrie: *iekariukedjutu*, adică «a face linii»..."

Este cât se poate de evident că o traducere literală a cuvintelor care vor să însemne „a scrie" în limbile popoarelor cu scriere ar reduce și acest cuvânt la o semnificație gestuală extrem de săracă. Este, întrucâtva, ca și cum am spune că o limbă oarecare nu are niciun cuvânt pentru a desemna scrierea – și, prin urmare, cei care o practică nu știu să scrie – sub pretextul că ei se slujesc de un cuvânt care înseamnă „a râcâi", „a grava", „a scrijeli", „a jupui", „a inciza", „a trasa", „a imprima" etc. Ca și cum „a scrie", în miezul său metaforic, ar însemna altceva. Nu se trădează, oare, întotdeauna etnocentrismul tocmai prin graba cu care se mulțumește cu anumite traduceri ori cu anumite echivalente domestice? A spune că un popor nu știe să scrie pentru că se poate traduce prin „a face linii" cuvântul de care el se servește pentru a desemna actul de a înregistra nu este, oare, la fel ca și cum i-am refuza „vorbirea" traducând cuvântul echivalent prin „a striga", „a cânta", „a respira"?

---

[20] Este vorba doar de un mic subgrup care nu este urmărit de către etnolog decât în răstimpul perioadei sale nomade. Dar el are și o viață sedentară. În introducerea tezei se poate citi: „Este inutil să mai subliniem că nu se va putea găsi aici un studiu exhaustiv asupra vieții și societății Nambikwara. Nu am putut să împărtășim modul de viață al indigenilor decât pe parcursul perioadei lor nomade, iar acest lucru ar fi suficient ca să limiteze amploarea anchetei noastre. Întreprinderea unei călătorii în timpul perioadei sedentare ar furniza, fără îndoială, informații capitale și ar permite corectarea perspectivei de ansamblu. Sperăm s-o putem realiza într-o bună zi" (p. 3). Această limitare, care pare a fi rămas definitivă, nu este, oare, cât se poate de semnificativă în ceea ce privește problema scrierii, despre care știm foarte bine că este legată, mai intim decât alte activități și în mod esențial, de fenomenul sedentarității?

Ba chiar prin „a gângăvi"? Prin simplă analogie cu mecanismele de asimilare/excludere etnocentrică, să ne reamintim, alături de Renan, că „în limbile cele mai vechi, cuvintele care servesc la desemnarea popoarelor străine provin din două surse: fie de la verbe care înseamnă *a gângăvi*, *a se bâlbâi*, fie de la cuvinte care semnifică *mut*"[21]. Și ar trebui, oare, să tragem concluzia că, de pildă, chinezii sunt un popor fără scriere sub pretextul că un cuvânt precum *wen* înseamnă multe alte lucruri pe lângă scriere în înțeles strict? Așa cum remarcă, într-adevăr, J. Gernet:

> „Cuvântul *wen* înseamnă ansamblu de linii, caracter simplu de scriere. Este aplicat fibrelor pietrelor și ale lemnului, constelațiilor, care sunt reprezentate prin linii care unesc stelele, dârelor lăsate de ghearele păsărilor sau de labele patrupedelor pe sol (tradiția chineză pretinde că tocmai observarea acestor urme va fi sugerat inventarea scrierii), tatuajelor, ca și, de pildă, desenelor care împodobesc carapacea broaștei-țestoase. («Broasca-țestoasă este înțeleaptă, spune un text antic – adică înzestrată cu puteri magico-religioase – pentru că poartă desene pe spate.») Termenul *wen* a desemnat, de exemplu, literatura și politețea obiceiurilor. Antonimele lui sunt cuvântele *wu* (războinic, soldat) și *zhi* (materie brută încă neșlefuită și neîmpodobită)"[22].

2 — Acestei operațiuni constând în a „face linii" și care este acceptată, astfel, în dialectul acestui sub-grup, Lévi-Strauss nu-i recunoaște decât o semnificație „estetică": „Numiră de altfel actul de a scrie: *iekariukedjutu*, adică «a face linii», ceea ce pentru ei prezenta un interes estetic". Stai și te întrebi ce importanță poate să aibă, aici, o atare concluzie și ce poate să însemne, aici, specificitatea categoriei estetice. Lévi-Strauss pare a presupune nu numai că valoarea estetică poate fi izolată (ceea ce, se știe, este cât se poate de problematic, și, mai mult ca oricine, tocmai etnologii ne-au pus în gardă împotriva acestei abstrageri), dar și că în scrierea „propriu-zisă", la care Nambikwara nu ar avea acces, calitatea estetică este extrinsecă. Să nu semnalăm decât această problemă. Căci, de altfel, chiar dacă n-am vrea să suspectăm sensul unei atare concluzii, fie și doar căile alese pentru a se ajunge la ea pot pune pe gânduri. Etnologul a ajuns la această concluzie plecând de la o frază notată în *alt* subgrup: „*Kihikagnere mũʃiene*", tradusă prin „să faci linii este frumos". A conchide pe baza acestei propoziții, astfel traduse și culese într-un alt grup (b1), că a face linii ar prezenta, pentru grupul de față (a1), un „interes estetic", prin care se subînțelege *doar* estetic, pune niște probleme de logică pe care, o dată în plus, ne mulțumim doar să le semnalăm.

3 — Atunci când, în *Tropice triste*, Lévi-Strauss observă că „Nambikwara nu știu să scrie; dar nici nu desenează, cu excepția doar a unor linii punctate, sau în zigzag, pe tărtăcuțele lor", din moment ce, înarmați cu instrumentele chiar de el furnizate, ei nu fac decât să tragă niște „linii orizontale ondulate", iar „la cea mai mare parte dintre ei efortul se oprea aici", aceste însemnări sunt extrem de succinte. Ele nu numai că nu pot fi regăsite în teză, dar aceasta ține să atragă atenția, optzeci de pagini mai jos (p. 123), asupra rezultatelor la care ajunseseră foarte repede unii dintre indienii Nambikwara, și pe care

[21] *De l'origine du langage*, *Œuvres Complètes*, t. VIII, p. 90. Continuarea textului, pe care nu putem s-o citãm aici, este cât se poate de instructivă pentru cine se interesează de originea și de funcționarea cuvântului „barbar" și a altor cuvinte învecinate.

[22] „La Chine, aspects et fonctions psychologiques de l'écriture", EP, p. 33.

Lévi-Strauss le prezintă ca pe „o inovație culturală inspirată de propriile noastre desene". Or, este vorba nu numai de niște desene reprezentative (cf. figura 19, p. 123) înfățișând un om sau o maimuță, ci și de niște scheme care descriu, explică, scriu o genealogie și o structură socială. Iar acesta este un fenomen decisiv. Se știe acum, pornindu-se de la niște informații certe și ample, că geneza scrierii (în accepțiunea ei curentă) a fost legată aproape peste tot, și cel mai adesea, de neliniștea genealogică. Sunt citate, adesea, memoria și tradiția orală a generațiilor, care uneori, la popoarele considerate „fără scriere", urcă până foarte departe. Lévi-Strauss o face el însuși în *Convorbiri* (p. 29):

> „Știu foarte bine că popoarele pe care noi le numim primitive au uneori niște capacități de memorie absolut uimitoare, și ne sunt citate acele populații polineziene care sunt capabile să recite fără ezitări niște genealogii care se întind pe zeci de generații, dar acest fenomen are totuși, în mod evident, niște limite".

Or, tocmai această limită este depășită mai peste tot atunci când apare scrierea – în înțeles curent –, a cărei funcție este, aici, aceea de a conserva și de a conferi o obiectivare suplimentară, de un alt ordin, unei clasificări genealogice, cu tot ce poate să implice acest fapt. Astfel încât, un popor care accede la desenul genealogic accede și la scrierea în înțeles curent, îi înțelege funcția și merge mult mai departe decât lasă să se înțeleagă *Tropicele triste* („efortul se oprea aici"). Se trece, aici, de la arhi-scriere la scrierea în înțeles curent. Această trecere, căreia nu vrem să-i subestimăm dificultatea, nu este o trecere de la vorbire la scris, ci se operează în interiorul scrierii în general. Relatarea genealogică și clasificarea socială constituie punctul de sutură dintre arhi-scriere, condiție a limbii (așa-zis orale), și scriere în accepțiune comună.

„Dar șeful cetei vedea mai departe..." Despre acest șef de ceată, teza ne spune că este „extraordinar de inteligent, conștient de responsabilitățile pe care le are, activ, întreprinzător și ingenios". „... Atitudinea sa față de scris este cât se poate de revelatoare. I-a înțeles imediat rolul de semn, și superioritatea socială pe care-o conferă." Și Lévi-Strauss continuă, atunci, cu o povestire care este reprodusă aproape identic în *Tropice triste*, de unde-o citim acum:

> „Probabil că singur el pricepuse rostul scrisului. De aceea mi-a cerut să-i dau un bloc-notes: când lucrăm împreună avem acum aceleași instrumente. Informațiile pe care i le cer nu mi le comunică, ci desenează pe hârtia lui linii sinuoase și mi le arată ca și cum ar trebui să citesc răspunsul. S-a prins el însuși pe jumătate în acest joc; de câte ori termină câte o linie, o examinează cu îngrijorare ca și cum semnificația ei ar fi trebuit să fie limpede, și pe față i se citește dezamăgirea. Dar n-o recunoaște, și între noi există înțelegerea tacită că mâzgăleala lui are un sens pe care mă prefac a-l descifra; comentariul verbal urmează imediat și mă scutește să mai cer lămuririle necesare."

Continuarea corespunde unui pasaj care, în teză, este despărțit de acesta de mai bine de patruzeci de pagini (p. 89) și privește, fapt semnificativ asupra căruia vom reveni, funcția comenzii.

> „Or, de îndată ce adună toată lumea, scoase dintr-un coș o hârtie acoperită cu linii întortocheate, pe care se prefăcu că o citește și pe care căuta,

> cu ezitare afectată, lista obiectelor pe care aveam să o dau în schimbul darurilor oferite: cutăruia un arc cu săgeți, un *machette*, altuia mărgele pentru colierele sale. Această comedie se prelungi timp de două ore. Ce sperase? Să se înșele pe sine însuși? Poate, dar mai degrabă să-și uimească tovarășii, să-i convingă că mărfurile treceau prin mâna lui, că-și aliase albul și că împărțea tainele lui. Eram grăbiți să plecăm și momentul cel mai de temut era, fără îndoială, acela în care toate minunățiile pe care le aduseserăm se vor fi adunat în alte mâini. N-am mai încercat să caut sensul incidentului și ne-am reluat drumul, conduși tot de indieni."

Povestea este foarte frumoasă. Este într-adevăr tentant s-o citești ca pe o parabolă în care fiecare element, fiecare semantemă trimite la o funcție recunoscută a scrisului: ierarhizarea, funcția economică a medierii și a capitalizării, participarea la un secret aproape religios, toate aceste elemente, care se verifică pentru toate fenomenele de scriere, le vedem aici reunite, concentrate, organizate în structura unui eveniment exemplar ori a unei secvențe extrem de succinte de fapte și gesturi. Întreaga complexitate organică a scrierii se află adunată, aici, în focarul simplu al unei parabole.

B — *Rememorarea scenei.* Să trecem, acum, la lecția lecției. Aceasta este mai lungă decât relatarea incidentului, acoperă trei pagini extrem de dense, în vreme ce textul din *Convorbiri*, care o reproduce în punctele ei esențiale, este mult mai scurt. Prin urmare, în teză incidentul este raportat fără comentarii teoretice, iar în confesiunile etnologului, teoria este dezvoltată cel mai pe larg.

Să urmărim firul demonstrației prin intermediul evocării unor fapte istorice aparent de necontestat. Tocmai distanța [*écart*] dintre certitudinea factuală și reluarea ei interpretativă ne va interesa mai întâi. Distanța cea mai mare va apărea în primul rând, dar nu numai, între faptul extrem de mărunt al „întâmplării extraordinare" și filosofia generală a scrierii. Vârful incidentului suportă, într-adevăr, un edificiu teoretic enorm.

După „întâmplarea" cea „extraordinară", situația etnologului rămâne una precară. Câteva cuvinte îi ordonează descrierea: „vizită nereușită" [*séjour avorté*], „mistificare", „atmosferă de enervare" [*climat irritant*], etnologul se trezește „deodată singur în pădure; pierduse[m] direcția", e „disperat", „demoralizat", „arme nu mai avea[m]" într-o „zonă ostilă" și este măcinat de „gânduri sumbre". Apoi, amenințarea scade, ostilitatea dispare. E noapte, incidentul este închis, schimburile au avut loc: a venit vremea să mediteze asupra pățaniei, este momentul veghei și al rememorării. „Încă frământat de acest incident ridicol, nu puteam dormi și-mi omoram nesomnul reamintindu-mi scena schimburilor."

Foarte repede, două semnificații sunt relevate cu privire la incidentul însuși.

1 — Apariția scrisului este *instantanee*. Nu este pregătită. Un astfel de salt ar dovedi faptul că posibilitatea scrierii nu-și are sălașul în vorbire, ci în afara vorbirii. „Scrisul își făcuse, deci, apariția la populația Nambikwara, dar nu cum s-ar fi putut crede, după o lungă ucenicie." Pornind de la ce anume ajunge Lévi-Strauss la concluzia acestui epigenetism atât de indispensabil în momentul când vrei să salvezi cu orice preț exterioritatea scrierii față de vorbire? De la incident? Dar scena cu pricina nu era scena *originii*, ci doar aceea a *imitării* scrierii. Dacă ar fi să fie, totuși, vorba de scriere, caracterul neașteptat nu privește, aici, trecerea la scriere, inventarea scrierii, ci importarea unei scrieri deja constituite. Este vorba de un împrumut, și încă de unul factice. Așa cum însuși Lévi-Strauss spune, „ii [scrierii] împrumutaseră simbolul, dar realitatea le rămânea străină". Se știe, de altfel, că

acest caracter neașteptat este caracteristic pentru toate fenomenelor de difuziune sau de transmitere a scrierii. El nu a putut să califice niciodată apariția scrierii, care a fost, dimpotrivă, una laborioasă, treptată, diferențiată pe etape. Iar rapiditatea împrumutului, atunci când acesta are loc, presupune prezența prealabilă a unor structuri care să-l facă posibil.

2 — Cea de-a doua semnificație pe care Lévi-Strauss crede că o poate descifra din textul însuși al scenei este legată de prima. Dacă indienii au învățat fără să înțeleagă, dacă șeful lor a știut să se folosească în mod eficace de scriere fără a-i cunoaște nici modul de funcționare, nici conținutul pe care aceasta îl semnifică este pentru că scopul scrierii este unul politic, nu teoretic, *„mai degrabă sociologic decât intelectual"*. Acest fapt deschide și acoperă întregul spațiu în interiorul căruia Lévi-Strauss va gândi, de-acum, scrierea:

> „Îi împrumutaseră simbolul, dar realitatea le rămânea străină. Și aceasta într-un scop mai degrabă sociologic decât intelectual. Nu se punea problema de a cunoaște, de a reține sau de a înțelege, ci de a spori prestigiul și autoritatea unui individ – sau al unei funcții – în detrimentul altuia. Un băștinaș aflat încă în epoca pietrei ghicise că marele mijloc de înțelegere, chiar neînțeles, putea servi unor alte scopuri."

Deosebind, astfel, „scopul sociologic" de „scopul intelectual" și atribuindu-l pe cel din urmă și nu pe cel dintâi scrierii, se acordă credit unei diferențe extrem de problematice între raportul intersubiectiv și cunoaștere. Dacă este adevărat, așa cum noi într-adevăr credem, că scrierea nu poate fi gândită în afara orizontului violenței intersubiective, există oare ceva, fie și știința, care să-i scape în mod radical? Există vreun tip de cunoaștere și mai ales vreun limbaj, științific sau nu, pe care să-l putem considera străin în același timp de scriere și de violență? Dacă răspundem în mod negativ, ceea ce și facem, utilizarea acestor concepte pentru discernerea caracterului specific al scrierii nu este pertinentă. Astfel încât toate exemplele[23] cu care Lévi-Strauss ilustrează ulterior această propoziție sunt, fără îndoială, adevărate și probante, dar prea mult. Concluzia pe care o susțin ele depășește cu mult limitele câmpului a ceea ce se numește, aici, „scriere" (adică scrierea în înțeles comun). Ea acoperă și câmpul cuvântului nescris. Ceea ce vrea să însemne că, dacă trebuie să legăm violența de scriere, scrierea apare cu mult înaintea scrierii în înțeles strict: încă din diferarea sau din arhi-scrierea care inaugurează vorbirea însăși.

Sugerând astfel, așa cum va confirma mai târziu, că funcția esențială a scrierii este aceea de a favoriza mai curând puterea înrobitoare decât știința „dezinteresată", conform distincției la care pare a ține, Lévi-Strauss poate acum, într-un al doilea val al meditației sale, să neutralizeze granița dintre popoarele fără scriere și popoarele cu scriere: nu din punctul de vedere al repartizării scrierii, ci din punctul de vedere a ceea ce unii au crezut că pot deduce din ea în legătură cu istoricitatea sau cu nonistoricitatea acestor popoare. Această neutralizare este extrem de prețioasă: ea autorizează temele a) relativității esențiale

[23] „În fond, timp de milenii, și chiar și astăzi, într-o mare parte a lumii, scrisul există ca o instituție în societăți ai căror membri, în imensa lor majoritate, nu îi cunosc modul de întrebuințare. Satele în care am locuit, dintre colinele Chittagong din Pakistanul de est, sunt pline de analfabeți; fiecare își are, totuși, scribul care își îndeplinește funcția pe lângă indivizi și colectivitate. Toți cunosc scrisul și îl folosesc la nevoie, dar doar dinafară și ca un mediator străin cu care comunică prin metode orale. Or, scribul este rareori un funcționar al grupului: știința sa e dublată de putere în așa măsură, încât același individ întrunește, deseori, funcțiile de scrib și totodată de cămătar; nu fiindcă ar avea nevoie de scris și de citit pentru a-și face meseria, ci pentru că astfel este, sub un dublu aspect, acela care *are influență* asupra celorlalți" (subl. J.D.).

și ireductibile în perceperea mișcării istorice (cf. *Race et Histoire*), b) a diferențelor dintre „cald" și „rece" în „temperatura istorică" a societăților (*Convorbiri*, p. 43 și passim.), c) a raporturilor dintre etnologie și istorie[24].

Este vorba deci, bazându-se pe diferența prezumată dintre știință și putere, de a susține că scrierea nu oferă nicio pertinență în aprecierea ritmurilor și a tipurilor istorice: epoca creației masive a structurilor sociale, economice, tehnice, politice etc., pe care continuă să se întemeieze și azi viața noastră – neoliticul –, nu cunoștea scrierea[25]. Ce se poate spune în această privință?

Din textul care urmează, vom izola trei propoziții cu privire la care s-ar putea angaja, desigur, o contestație, pe care însă n-o vom angaja aici, din grija de a ajunge mai repede la capătul demonstrației care-l interesează pe Lévi-Strauss și de a instala acolo dezbaterea.

Prima propoziție.

> „După eliminarea tuturor criteriilor propuse pentru a distinge barbaria de civilizație, ai vrea să-l reții măcar pe acesta: popoare cu sau fără scriere, unele capabile să acumuleze cuceriri vechi și să progreseze din ce în ce mai repede către țelul propus, în timp ce altele, incapabile să rețină trecutul dincolo de acea limită pe care o poate fixa memoria individuală, ar rămâne prizonierele unei istorii fluctuante, căreia i-ar lipsi întotdeauna o origine și conștiința durabilă a unui proiect. Totuși, nimic din ceea ce știm despre scriere și despre rolul ei în evoluție nu justifică o astfel de concepție."

Această propoziție nu are sens decât cu două condiții:

1 — Să nu se țină absolut deloc seama de ideea și de proiectul științei, altfel spus de ideea de adevăr ca transmisibilitate de drept infinită; aceasta nu capătă, într-adevăr, posibilitate istorică decât odată cu scrierea. În fața analizelor husserliene (*Krisis* și *Originea geometriei*) care ne reamintesc această evidență, intenția lui Lévi-Strauss nu se poate susține decât dacă proiectului științific și valorii de adevăr în general li se refuză orice specificitate. Această ultimă poziție nu este lipsită de forță, dar ea nu-și poate folosi forța și coerența decât renunțând ea însăși să se prezinte drept un discurs științific. Schemă binecunoscută. Este, de *fapt*, tocmai ceea ce pare a se petrece aici.

2 — Ca neoliticul, căruia într-adevăr i se poate atribui crearea structurilor de profunzime pe baza cărora continuăm să trăim și astăzi, să nu fi cunoscut ceva precum scrierea. Tocmai aici conceptul de scriere, așa cum este el folosit de către un etnolog modern, pare peste măsură de îngust. Etnologia ne oferă, în momentul de față, informații masive cu privire la moduri de scriere care au precedat alfabetul, la sisteme diferite de scriere fonetică sau la sisteme gata să se fonetizeze. Caracterul masiv al acestei informații ne scutește să mai insistăm.

---

[24] „Istorie și etnologie" (R.M.M, 1949, și *Antropologia structurală*, pp. 37-38): „Etnologia se interesează mai ales de ceea ce nu este scris, nu atât pentru că popoarele pe care le studiază sunt incapabile de a scrie, cât fiindcă ceea ce o interesează este diferit de tot ceea ce oamenii se gândesc de obicei să fixeze pe piatră sau pe hârtie".

[25] Reamintind, în capitolul intitulat „Un păhărel cu rom", că, „în neolitic omul realizase cea mai mare parte a invențiilor necesare securității sale. Am văzut de ce, din toate acestea putem să excludem scrisul", Lévi-Strauss notează că omul acelor vremuri nu era, desigur, „mai liber decât este astăzi". „Numai partea lui de umanitate făcea din el un sclav. Cum autoritatea sa asupra naturii era foarte mică se apăra și, într-o oarecare măsură, se elibera prin vise." Cf. și tema „paradoxului neolitic", în *Gândirea sălbatică* (p. 153).

A doua propoziție. Presupunând că totul va fi fost cucerit înainte de apariția scrierii, lui Lévi-Strauss nu-i rămâne decât să continue:

> „Invers, de la inventarea scrisului până la nașterea științei moderne, lumea occidentală a trăit vreo 5 000 de ani, timp în care cunoștințele sale mai mult au *fluctuat* decât s-au *îmbogățit*" (subl. J.D.).

Am putea fi șocați de o astfel de afirmație, dar ne vom feri cu strășnicie s-o facem. Nu credem că o astfel de afirmație e *falsă*. Dar nici că ar fi *adevărată*. Ea va fi răspunzând mai curând, pentru nevoile unei cauze, la o întrebare care nu are niciun sens[26]. Noțiunea de cantitate a cunoașterii nu este oare suspectă? Ce poate să însemne o cantitate de cunoaștere? Cum se modifică ea? Fără măcar a aduce în discuție științele ordinii sau ale calității, ne putem întreba ce poate să însemne cantitatea științelor cantității pure. Cum pot fi ele evaluate din punctul de vedere al cantității? La astfel de întrebări nu se poate răspunde decât în stilul purei empiricități. Aceasta, desigur, dacă nu vom încerca să respectăm legile, atât de complicate, ale capitalizării cunoașterii, ceea ce nu se poate face decât privind mai atent scrierea. Se poate spune contrarul a ceea ce spune Lévi-Strauss, și n-ar fi nici mai adevărat, nici mai fals. Se poate spune că în decursul unei jumătăți de secol sau al alteia, înainte chiar de „știința modernă", iar astăzi la fiecare minut, creșterea volumului de cunoștințe a depășit infinit ceea ce fusese vreme de milioane de ani. Asta cât privește creșterea. Cât privește noțiunea de fluctuație, ea se oferă singură drept perfect empirică. Oricum am privi, însă, lucrurile, niciodată niște propoziții vizând esența nu vor putea fi ținute pe o scară.

A treia propoziție. Este și cea mai surprinzătoare și mai derutantă din înlănțuirile acestui paragraf. Să presupunem că instaurarea scrierii de trei sau patru mii de ani încoace nu va fi adus nimic decisiv în domeniul cunoașterii. Lévi-Strauss este, totuși, de acord că lucrurile nu mai stau deloc astfel de două veacuri încoace. Conform propriei sale scări, cu greu se poate, totuși, vedea ce anume îndreptățește această ruptură. El, totuși, o operează: „Fără îndoială, n-am putea concepe înflorirea științifică a secolelor XIX și XX fără scris. Dar această condiție necesară nu este și suficientă pentru a o explica".

Nu suntem surprinși doar de această ruptură, ne întrebăm și ce obiecție pare Lévi-Strauss a respinge aici. Nimănui nu i-a dat vreodată prin minte să considere că scrierea – înregistrarea scrisă, căci despre ea este vorba aici – ar putea fi condiția suficientă a științei; și că ar fi de-ajuns să știi să scrii ca să fii învățat. O sumedenie de lecturi ar fi de ajuns ca să ne spulbere această iluzie, dacă o aveam. A recunoaște, însă, că scrierea constituie „condiția necesară" a științei, că nu există știință fără scris, iată ce anume contează cu adevărat, și Lévi-Strauss o recunoaște. Și dat fiind că este riguros dificil să stabilești începuturile științei în secolul al XIX-lea, retroactiv întreaga sa demonstrație se prăbușește sau este lovită de un serios indice de aproximație empirică.

Aceasta se datorează, în realitate – și este motivul pentru care trecem rapid peste această argumentație –, faptului că Lévi-Strauss ține să abandoneze acest teren, explicând foarte repede de ce problema științei nu constituie calea cea bună de acces catre originea și către funcția scrierii: „Dacă vrem să legăm apariția scrisului de anumite trăsături ca-

[26] „Savantul nu e omul care furnizează răspunsurile adevărate, ci e cel care pune adevăratele întrebări" (*Crud și gătit*).

racteristice ale civilizației, trebuie să căutăm în altă direcție". Trebuie, mai curând, să se demonstreze că, în conformitate cu disocierea care ne lăsase perplecși, originea scrierii răspundea unei necesități mai mult „sociologice" decât „intelectuale". Pagina care urmează trebuie, prin urmare, să scoată în evidență nu numai această necesitate sociologică – ceea ce ar constitui un biet truism și ar privi destul de puțin specificitatea sociologică a scrierii –, ci și faptul că această necesitate socială este aceea a „dominației", a „exploatării", a „aservirii" și a „perfidiei".

Pentru a putea citi așa cum se cuvine această pagină, se impune s-o diferențiem pe straturi. Autorul prezintă aici ceea ce el numește „ipoteza" sa: „Dacă ipoteza mea este exactă, trebuie să admitem că funcția primară a comunicării scrise este aceea de a facilita[27] aservirea". La un prim nivel, această ipoteză este atât de rapid confirmată, încât abia dacă-și merită denumirea de ipoteză. Aceste fapte sunt binecunoscute. Știm de multă vreme că puterea scrisului, concentrată în mâinile unui număr restrâns de indivizi, ale unei caste sau ale unei clase, a fost întotdeauna contemporană cu ierarhizarea, am spune cu diferarea politică: în același timp diferențiere a grupurilor, a claselor și a nivelurilor de putere economico-tehnico-politică, și delegare a autorității, putere „diferată" [*différée*], abandonată unui organ de capitalizare. Acest fenomen se produce încă de pe pragul sedentarizării, odată cu constituirea stocurilor la originea societăților agricole. Aici, lucrurile sunt atât de patente[28], încât ilustrarea empirică pe care-o schițează Lévi-Strauss ar putea fi îmbogățită la infinit. Toată această structură apare imediat ce o societate începe să trăiască sub formă de societate, adică încă de la originea vieții în general, când, la niște niveluri foarte eterogene de organizare și de complexitate, devine posibil să se *difereze* [să se amâne, să se prelungească] *prezența*, altfel spus *cheltuirea* sau consumul, și să se organizeze producția, altfel spus *rezerva* în general. Acest fapt se produce cu mult înainte de apariția scrierii în sens restrâns, dar nu este mai puțin adevărat, și nu putem neglija acest fapt, că apariția anumitor sisteme de scriere, cu trei, patru mii de ani în urmă, reprezintă și un extraordinar salt în istoria vieții. Cu atât mai extraordinar cu cât creșterea prodigioasă a puterii de diferare nu a fost însoțită, cel puțin pe parcursul acestor câteva mii de ani, de nicio transformare notabilă a organismului. Însă tocmai capacitatea de a modifica din ce în ce mai puțin viața pe măsură ce se extinde ea însăși constituie proprietatea puterii de diferare. Dacă această putere ar deveni *infinită* – ceea ce esența ei exclude *a priori* –, viața însăși ar fi adusă la o impasibilă, intangibilă și eternă prezență: diferare [amânare] infinită, Dumnezeu sau moartea.

Acest fapt ne conduce spre un al doilea nivel de lectură. El va face să iasă la suprafață în același timp intenția ultimă a lui Lévi-Strauss, obiectivul spre care demonstrația orientează evidențele factuale, și ideologia politică care, sub titulatura de ipoteză marxistă, se articulează cu cel mai frumos exemplu de ceea ne noi am numit „metafizica prezenței".

Ceva mai sus, caracterul empiric al analizelor privitoare la statutul științei și la acumularea de cunoștințe priva de orice rigoare fiecare dintre propozițiile avansate, permițându-ne să le privim, cu egală pertinență, ca fiind adevărate sau false. Pertinența întrebării este cea care părea îndoielnică. Lucrul se reproduce și aici. Ceea ce va fi numit *aservire* ar putea

[27] „A facilita", „a favoriza", „a întări", acestea sunt cuvintele alese pentru a descrie operația scrierii. Dar nu înseamnă, oare, aceasta a-ți interzice orice determinare esențială, principială, riguroasă?

[28] Cf. de ex. Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*. Cf. și *L'écriture et la psychologie des peuples*.

cu tot atâta legitimitate să se numească și *eliberare*. Și tocmai în momentul când această oscilație este *oprită* pe semnificația de aservire, discursul va fi paralizat într-o ideologie determinată și pe care noi am considera-o îngrijorătoare, neliniștitoare dacă aceasta ar fi, aici, preocuparea noastră primordială.

În acest pasaj, Lévi-Strauss nu face nicio diferență între ierarhizare și dominație, între autoritate politică și exploatare. Nota care ordonează aceste reflecții este aceea a unui anarhism care confundă în mod deliberat legea cu opresiunea. Ideea de lege și de drept pozitiv, dificil de gândit în formalitatea lor, în acea generalitate a lor pe care nimeni nu are voie să o ignore, înainte de posibilitatea scrierii, este determinată de către Lévi-Strauss ca fiind constrângere și aservire. Puterea politică nu poate să fie decât deținătoarea unei puteri nedrepte. Teză clasică și coerentă, avansată, însă, aici ca fiind de la sine înțeleasă, fără amorsarea nici a celui mai mărunt dialog cu susținătorii tezei opuse, conform căreia generalitatea legii constituie, dimpotrivă, tocmai condiția libertății în interiorul cetății. Niciun dialog cu Rousseau, de exemplu, care cu siguranță s-ar fi cutremurat văzând cum se reclamă de la el un discipol care definește în felul acesta legea.

> „Dacă scrisul nu a fost de ajuns pentru a consolida cunoștințele, el era poate neapărat necesar pentru a întări dominațiile. Să privim mai aproape de noi: acțiunea sistematică a statelor europene în favoarea învățământului obligatoriu, care se dezvoltă pe parcursul secolului al XIX-lea, are loc în paralel cu extinderea serviciului militar și cu proletarizarea. Lupta împotriva analfabetismului se confundă, astfel, cu creșterea controlului puterii asupra cetățenilor. Căci toți trebuie să poată citi pentru ca cea dintâi să poată spune: nimeni nu poate să nu cunoască legea.[29]"

Trebuie să fim foarte prudenți pentru a putea să apreciem corect aceste declarații extrem de grave. Trebuie, mai ales, să ne ferim să le răsturnăm și să susținem contrarul lor. În interiorul unei anumite structuri istorice date – în epoca despre care vorbește Lévi-Strauss, de exemplu –, este de necontestat că progresul legalității formale, lupta împotriva analfabetismului etc. au putut să funcționeze ca o forță de mistificare și ca un instrument de consolidare a puterii unei clase sau a unui stat, a căror semnificație formal-universală era, astfel, confiscată de o forță empirică particulară. Poate că inclusiv această necesitate este esențială și de nedepășit. Dar a te baza pe ea pentru a defini legea și statul într-un mod simplu și univoc, a le condamna dintr-un punct de vedere etic, și, odată cu ele, și extinderea scrierii, a serviciului militar obligatoriu și a proletarizării, generalitatea îndatoririi politice și a principiului conform căruia „nimeni nu poate să nu cunoască legea", iată o consecință care nu poate să fie dedusă în mod riguros din premise. Dacă ea este, totuși, dedusă, așa cum se întâmplă aici, imediat trebuie să se conchidă că nonexploatarea, libertatea etc. merg „în paralel" [*de pair*: mână în mână] (ca să utilizăm acest concept atât de echivoc) cu analfabetismul și cu caracterul neobligatoriu al serviciului militar, al instrucțiunii publice și al legii în general. Mai este oare nevoie să insistăm?

Să ne ferim, însă, a-i opune lui Lévi-Strauss sistemul argumentelor clasice, sau să-l opunem pe Lévi-Strauss lui însuși (pe pagina precedentă, el legase într-adevăr violența scrierii de faptul că aceasta era rezervată unei minorități, confiscată de scribi în slujba unei

[29] Foarte multe propoziții de acest tip vor putea fi identificate la Valéry.

caste. Acum, în schimb, violența asupritoare este atribuită alfabetizării totale). Incoerența nu este decât aparentă: întotdeauna universalitatea este acaparată, ca forță empirică, de o forță empirică determinată, iată care este unica afirmație care străbate aceste două propoziții.

Trebuie oare, pentru a putea să abordăm această problemă, să ne întrebăm ce poate să însemne sensul unei aserviri față de o lege având o formă universală? Am putea s-o facem, dar pare mai potrivit să părăsim această cale clasică: ea ne-ar conduce, foarte repede, la a susține că accesul la scriere înseamnă constituirea unui subiect liber în mișcarea violentă a propriei sale ștergeri [*effacement*] și a propriei sale înlănțuiri. Mișcare de neconceput în interiorul conceptelor eticii, ale psihologiei, ale filosofiei politice și ale metafizicii clasice. Să lăsăm, deci, această linie în aer, n-am terminat încă de citit „Lecția" de scriere.

Căci Lévi-Strauss merge și mai departe sub semnul acestei ideologii libertare, a cărei tentă anticolonialistă și antietnocentrică este destul de puternic marcată:

> „De pe plan național, acțiunea a trecut pe plan internațional grație acelei complicități dintre tinerele state – ce au de înfruntat probleme care au fost și ale noastre acum un secol sau două – și o societate internațională de bogătași [*nantis*], îngrijorată de amenințarea pe care o reprezintă pentru stabilitatea sa reacțiile unor popoare greșit antrenate de cuvântul scris să gândească în formule modificabile după bunul-plac [*à volonté*] și să acorde importanță eforturilor de cunoaștere. Ajungând la cunoașterea *îngrămădită* [*entassée*] în biblioteci, aceste popoare devin vulnerabile la minciunile pe care documentele tipărite le răspândesc într-o proporție încă și mai mare" (subl. J.D.).

După ce ne vom fi luat aceleași măsuri de precauție ca și adineauri cu privire la fața de adevăr pe care o pot presupune astfel de afirmații, să parafrazăm acest text. Avem de-a face, în numele libertății popoarelor decolonizate, cu o critică a tinerelor state care se coalizează cu bătrânele state denunțate anterior („complicitatea dintre tinerele state și o societate internațională de profitori"). Este critica unei „întreprinderi": propagarea scrisului este prezentată în conceptele unei psihologii voluntariste, iar fenomenul politic internațional pe care ea îl produce este descris în termenii unui complot organizat în mod deliberat și conștient. Critică a statului în general și a tinerelor state în particular, care propagă scrisul în scopuri de propagandă, pentru a asigura lizibilitatea și eficacitatea propriilor lor manifeste și pentru a se păzi de „reacțiile unor popoare greșit antrenate de cuvântul scris să gândească în formule modificabile după bunul-plac". Ceea ce lasă să se înțeleagă că formulele orale nu sunt modificabile, nu mai modificabile după bunul-plac decât formulele scrise. Nu este un paradox oarecare. Încă o dată, nu pretindem că scrisul nu poate să joace și nu joacă într-adevăr acest rol, dar de aici și până la a-i atribui această specificitate, conchizând că vorbirea ar fi scutită de acest fenomen, este o prăpastie care n-ar trebui depășită atât de sprinten. Nu vom comenta ce se spune despre accesul la „cunoașterea îngrămădită *în* biblioteci", determinat în mod univoc ca vulnerabilitate „la minciunile pe care documentele tipărite..." etc. S-ar putea descrie atmosfera ideologică în care respiră *astăzi* astfel de formule. Să ne mulțumim doar a recunoaște în ele moștenirea celui de-al doilea *Discurs* („Lăsând deci deoparte toate cărțile științifice... și cugetând asupra primelor și celor mai simple activități ale sufletului omenesc..."; „Omule... ascultă: iată istoria ta așa cum mi s-a părut că o citesc, nu în cărțile semenilor tăi, care sunt mincinoase, ci în natură, care nu minte niciodată"), a lui *Emil* („Abuzul de cărți omoară

știința..."; „Atâtea cărți ne fac să neglijăm cartea lumii..."; „...nu trebuie să citești, trebuie să vezi"; „... înlătur instrumentele celei mai mari nenorociri a lor, anume cărțile. Citirea este flagelul copilăriei"; „Copilul care citește nu gândește" etc.), a *Vicarului din Savoia* („Am închis toate cărțile..."), a *Scrisorii către Christophe de Beaumont* („Am căutat adevărul în cărți: n-am găsit în ele decât minciuna și eroarea").

După această meditație nocturnă, Lévi-Strauss se întoarce la „întâmplarea extraordinară". Pentru a face elogiul, acum justificat de istorie, al acelor înțelepți Nambikwara care au avut curajul de a se opune scrisului și mistificării șefului lor. Elogiul celor care au știut să întrerupă – doar pentru o vreme, vai! – mersul fatal al evoluției și care și-au „oferit un răgaz". Din acest punct de vedere și în ceea ce privește societatea Nambikwara, etnologul este, în mod hotărât, conservator. Sau, așa cum va nota peste aproximativ o sută de pagini, „gata de subversiune printre ai săi, răzvrătit împotriva obiceiurilor tradiționale, etnograful apare respectuos până la conservatorism atunci când e vorba de o altă societate, diferită de a sa".

Două motive în rândurile care încheie textul: pe de o parte, la fel ca la Rousseau, tema unei degradări necesare, sau mai degrabă fatale, ca formă a progresului însuși; și, pe de altă parte, nostalgia față de ceea ce precedă acestei degradări, elanul afectiv îndreptat către insulițele de rezistență, către micile comunități care s-au ținut provizoriu la adăpost de corupție (cf., despre acest subiect, *Entretiens*, p. 49), corupție legată, la fel ca la Rousseau, de scriere și de dislocarea poporului unanim și reunit în prezența la sine a propriei sale rostiri. Asupra tuturor acestor aspecte vom reveni însă. Acum să citim:

> „Fără îndoială, sorții au fost aruncați [este vorba de evoluția fatală în care se află deja antrenate popoarele care până atunci trăiseră la adăpost de scriere: constatare mai mult fatalistă decât deterministă. Concatenarea istorică este gândită prin conceptul de joc și prin cel de hazard. Ar trebui studiată metafora, atât de frecventă, a jucătorului din textele lui Lévi-Strauss]. Dar în satul *meu* Nambikwara, încăpățânații [*les fortes têtes*] au fost totuși cei mai cuminți [*sages*]" (subl. J.D.).

Acești încăpățânați, aceste, literal, „căpete tari" sunt rezistenții, cei pe care șeful n-a putut să-i înșele, și care manifestă mai mult caracter decât subtilitate, mai mult suflet și mai multă mândrie tradițională decât deschidere a minții:

> „Cei care se desolidarizară de șeful lor, după ce acesta încercase să facă pe civilizatul (după vizita mea fu părăsit de majoritatea alor săi), sesizau în mod confuz că scrisul și perfidia pătrundeau la ei împreună. Refugiați în unghere mai îndepărtate ale pădurii, și-au oferit un răgaz". (Episodul acestei rezistențe este relatat și în teză, p. 89.)

1 — Dacă cuvintele au vreun sens, și dacă „scrisul și perfidia pătrundeau la ei împreună", suntem nevoiți să considerăm că perfidia și toate valorile sau nonvalorile care îi sunt asociate erau absente din societățile așa-zis fără scriere. Pentru a ne îndoi de aceasta, nu este nevoie să batem cale prea lungă: ochiul empiric prin evocarea faptelor și regresia apriorică sau transcendentală pe care le-am urmat în introducere. Reamintind, în acea introducere, că violența n-a așteptat apariția scrierii în înțeles restrâns, că scrierea va fi început dintotdeauna deja în limbaj, ajungeam la aceeași concluzie ca și Lévi-Strauss, că violența e scrierea. Fiind însă obținută pe altă cale, această propoziție are un sens radical

diferit. Ea încetează a mai fi sprijinită pe mitul mitului, pe mitul unei vorbiri originar bune și al unei violențe care ar veni să se năpustească asupra ei asemenea unui accident fatal. Accident fatal care n-ar fi altul decât istoria însăși. Ceea ce nu înseamnă că, printr-o astfel de trimitere mai mult sau mai puțin declarată la ideea unei căderi în rău din inocența verbului, Lévi-Strauss și-ar însuși această teologie clasică și implicită. Numai că discursul său etnologic se produce prin intermediul unor concepte, scheme și valori care sunt în mod sistematic și genealogic complice cu această teologie și cu această metafizică.

Nu vom întreprinde, prin urmare, aici, acest lung ocol empiric sau aprioric. Ne vom mulțumi să comparăm diferite momente din descrierea societății nambikwara. Dacă este să dăm crezare *Lecției*, înaintea scrierii indienii Nambikwara nu cunoșteau violența; nici măcar ierarhizarea, din moment ce aceasta este asimilată foarte rapid exploatării. Or, de jur-împrejurul *Lecției*, este de-ajuns să deschidem *Tropicele triste* și teza indiferent de pagină, și contrarul ne va izbi cu toată forța evidenței în ochi. Avem de-a face cu o societate nu numai puternic ierarhizată, ci și cu o societate în care relațiile poartă amprenta unei violențe spectaculoase. La fel de spectaculoase ca și nevinovatele și tandrele hârjoneli evocate în deschiderea *Lecției*, și pe care eram, prin urmare, perfect îndreptățiți să le privim ca pe premisele calculate ale unei demonstrații orientate.

Dintre multe alte pasaje asemănătoare pe care nu le putem cita aici, să deschidem teza la pagina 87. Este vorba, se înțelege, despre indienii Nambikwara înainte de scriere:

> „Iar șeful trebuie să desfășoare o abilitate neîntreruptă, care ține mai mult de politica electorală decât de exercițiul puterii, pentru a-și menține grupul și, pe cât posibil, a-l face să crească prin noi aderiuni. Ceata nomadă reprezintă, într-adevăr, o unitate fragilă. Iar dacă autoritatea șefului devine prea exigentă, dacă el acaparează un număr prea mare de femei, dacă nu este capabil, în perioade de foamete, să rezolve problemele alimentare, apar nemulțumiri, indivizi sau familii întregi se separă de grup, ducându-se să îngroașe rândurile unei cete înrudite, care pare mai bine condusă: mai bine hrănită grație descoperirii unor terenuri de vânătoare sau de cules, sau mai bogată în urma unor schimburi cu grupuri învecinate, sau mai puternică în urma unor războaie victorioase. Șeful se trezește, atunci, în fruntea unui grup prea restrâns, incapabil să facă față greutăților cotidiene, sau ale cărui femei sunt expuse răpirii de către vecini mai puternici, văzându-se obligat să renunțe la conducere pentru a se ralia, împreună cu cei din urmă fideli ai săi, unei facțiuni mai norocoase: societatea Namikwara se află, astfel, într-o continuă devenire; în sânul ei se formează, se dizolvă, cresc și dispar neîncetat grupuri și, la numai câteva luni distanță uneori, compoziția, numărul și repartizarea cetelor devin de nerecunoscut. Toate aceste transformări sunt însoțite de intrigi și de conflicte, de ascensiuni și de prăbușiri, totul producându-se într-un ritm extrem de alert".

Am mai putea cita, de asemenea, și capitolele din teză intitulate „Război și comerț" și, respectiv, „De la naștere până la moarte". Ca și tot ceea ce privește, de asemenea, utilizarea otrăvurilor, din teză și din *Tropice triste*; căci, așa cum există un război al numelor proprii, există și un război al otrăvurilor în care etnologul însuși este amestecat:

> „O delegație de patru oameni veni să mă caute și, pe un ton destul de amenințător, îmi ceru să amestec otravă (care-mi era înmânată tot atunci)

> în viitorul fel de mâncare pe care i l-aș fi oferit lui A6; se considera indispensabil ca acesta să fie suprimat cât mai repede deoarece, mi se spuse, este «foarte rău» (*kakore*) «și nu are nicio valoare» (*aidotiene*)" (p. 124).

Nu vom mai cita decât încă un pasaj, fericit complement al unei descrieri idilice:

> „Am descris blânda camaraderie care domină raporturile dintre sexe și armonia generală care domnește în sânul grupurilor. Dar când acestea se strică, le iau locul soluții dintre cele mai extreme: otrăviri și asasinate... Niciun grup sudamerican nu traduce, după cunoștințele noastre, într-un mod atât de sincer și de spontan... niște sentimente violente și opuse, a căror expresie individuală pare indisociabilă de o stilizare socială care nu le trădează niciodată" (p. 126. Această ultimă formulare nu este, oare, aplicabilă oricărui grup social în genere?)

2 — Și iată-ne reîntorși la Rousseau. Idealul care subîntinde în profunzime această filosofie a scrierii este, prin urmare, imaginea unei comunități prezente în mod imediat și nemijlocit la ea însăși, fără diferare, comunitate de rostire în care toți membrii au un egal acces la cuvânt [*sont à portée d'allocution*]. Pentru a confirma această imagine, nu ne vom referi nici la *Tropice triste*, nici la ecoul lor teoretic (*Entretiens*), ci la un text reprodus în *Antropologia structurală* și completat în 1958 cu câteva aluzii la *Tropice triste*. În acest text, scrierea apare definită ca o condiție a *inautenticității sociale*:

> „Or, în această privință, societățile omului modern ar trebui mai curând să fie definite printr-un caracter privativ. Relațiile cu semenul nostru nu mai sunt, decât ocazional și fragmentar, bazate pe această experiență globală, pe această *aprehendare concretă a unui subiect de către altul*. Ele rezultă în mare parte din reconstrucții indirecte, pe bază de documente scrise. Nu mai suntem legați de trecutul nostru printr-o tradiție orală care implică un *contact trăit* cu persoane: povestitori, preoți, înțelepți sau bătrâni, ci prin cărți *îngrămădite* în biblioteci și pe baza cărora critica se străduiește – cu câte dificultăți – să reconstituie fizionomia autorilor lor. Iar pe planul prezentului, comunicăm cu imensa majoritate a contemporanilor noștri prin tot soiul de intermediari: documente scrise sau mecanisme administrative, care lărgesc imens, fără îndoială, contactele noastre, însă le conferă în același timp un caracter de *inautenticitate*. Acest caracter a devenit chiar simbolul raporturilor dintre cetățean și organele puterii în multe țări. N-avem de gând să ne lansăm într-un paradox, definind în mod negativ imensa revoluție pe care a produs-o inventarea scrierii. Este însă indispensabil să ne dăm seama că, aducând omenirii atâtea binefaceri, ea îi răpea în același timp ceva esențial" [trad. rom., *op. cit.*, pp. 443-444] (subl. J.D.).

Dacă așa stau lucrurile, misiunea etnologului presupune o semnificație etică: aceea de a repera pe teren „nivelurile de autenticitate". Criteriul de autenticitate îl constituie relația de „vecinătate" din interiorul comunităților mici, în care „toată lumea cunoaște pe toată lumea":

> „Dacă examinăm cu atenție punctele de inserție ale anchetei antropologice, constatăm, dimpotrivă, că antropologia, interesându-se din ce în ce mai mult de studiul societăților moderne, și-a dat silința să recunoască și să izoleze în ea *niveluri de autenticitate*. Ceea ce îi permite etnologului să se

> simtă pe un teren familiar atunci când studiază un sat, o întreprindere sau o «vecinătate» dintr-un mare oraș (*neighbourhood*, cum spun anglo-saxonii) este faptul că toată lumea cunoaște pe toată sau aproape pe toată lumea..." „Viitorul va judeca, fără îndoială, că cea mai importantă contribuție adusă de antropologie științelor sociale constă în a fi introdus (de altfel, în mod inconștient) această distincție capitală între două modalități de existență socială: un gen de viață înțeles la origine ca tradițional și arhaic, care este, înainte de toate, cel al societăților autentice, și forme de apariție mai recentă, din care primul tip nu este, desigur, absent, însă în care grupurile imperfect și incomplet autentice sunt organizate în cadrul unui sistem mai vast, el însuși marcat de inautenticitate" [*id.*, pp. 445-446].

Claritatea acestui text își ajunge ei înșeși. „Viitorul va judeca, fără îndoială", dacă aceasta este într-adevăr „cea mai importantă contribuție adusă de antropologie științelor sociale". Acest model al micii comunități cu structură „cristalină", în totalitate prezentă la sine, reunită în propria-i vecinătate, este, fără doar și poate, rousseuist.

Va trebui să verificăm acest fapt de foarte aproape și nu doar pe un singur text. Pentru moment, și din aceleași motive, să ne întoarcem mai degrabă privirile spre *Eseu*. Rousseau arată, aici, că *distanța* socială, împrăștierea vecinătății constituie condiția oprimării, a arbitrarului și a viciului. Conducerile opresive ale societăților fac, toate, același gest: distrug prezența, co-prezența cetățenilor, unanimitatea „poporului reunit", creează o situație de dispersare, mențin subiecții împrăștiați, incapabili să se simtă împreună în spațiul uneia și aceleiași vorbiri, a unuia și aceluiași spațiu persuasiv. Acest fenomen apare descris în ultimul capitol al *Eseului*. Ambiguitatea de-acum recunoscută a acestei structuri e de așa natură încât oricând i se poate inversa sensul, demonstrându-se că această co-prezență este, uneori, și aceea a mulțimii supuse predicilor demagogice. Rousseau, în ceea ce-l privește, nu s-a ferit să ofere despre vigilența sa în fața unei astfel de inversări niște semne pe care va trebui să le citim cu mare atenție. Cu toate acestea, *Eseul* ține să ne pună în gardă, înainte de toate, împotriva structurilor vieții sociale și ale informației în interiorul mașinii politice moderne. Este un elogiu adus elocvenței sau, mai curând, elocinței vorbirii pline, o condamnare a semnelor mute și impersonale: bani, manifeste („afișe"), arme și soldați în uniformă:

> „Limbile se formează în mod natural pe baza nevoilor oamenilor; ele se schimbă și se alterează potrivit schimbărilor acelorași nevoi. În timpurile vechi, când pasiunea ținea loc de forță publică, elocința era necesară. La ce ar servi elocința astăzi, când forța publică ține loc de persuasiune [*la force publique supplée à la persuasion*]? Nu mai este nevoie nici de artă, nici de vorbire figurată pentru a spune: *Aceasta îmi este voința!* Ce discursuri rămân deci de rostit în fața poporului întrunit? Predicile! Ce importanță are pentru cei care le rostesc dacă vor convinge sau nu poporul, de vreme ce nu asta face numirile în funcții? Limbile populare ne-au devenit la fel de perfect inutile ca și elocința! Societățile au îmbrăcat ultima lor formă; nimic nu se mai schimbă decât cu tunul și cu banii și, cum nu mai avem nimic de spus poporului decât *dați bani!*, o spunem prin afișe la colțul străzilor sau trimițând soldați prin case. Nu trebuie să întrunești pe nimeni pentru aceasta; dimpotrivă, supușii trebuie ținuți împrăștiați, iată cea dintâi maximă a politicii moderne... La cei vechi, oamenii se făceau înțeleși cu ușurință de către popor în piața publică; vorbeau o zi întreagă fără să se simtă stingheriți... Să ne închipuim un om cuvântând

[*haranguant*] în franceză înaintea poporului din Paris, în piața Vendôme. De-ar fi să țipe cât îl țin puterile, s-ar auzi că țipă dar nu s-ar distinge niciun cuvânt... Dacă actorii ambulanți [*les charlatans*] sunt mai puțin numeroși în Franța decât în Italia, aceasta nu este pentru că în Franța ei ar fi mai puțin ascultați, ci doar pentru că nu sunt înțeleși atât de bine... Or, eu afirm că orice limbă prin care nu te poți face înțeles poporului întrunit în adunarea publică este o limbă de sclavi; este cu neputință ca un popor să rămână liber și să vorbească o asemenea limbă" (Cap. XX, „Raporturile dintre limbi și formele de conducere a societăților" [trad. rom., *op. cit.*, pp. 88-89].

Prezență la sine, proximitate transparentă în dispunerea față-către-față a chipurilor și în imediata bătaie [*portée*] a vocii, această determinare a autenticității sociale este, deci, una clasică: rousseauistă, dar, deja, moștenitoare a platonismului, ea comunică, trebuie reamintit acest lucru, cu protestul anarhist și libertar împotriva Legii, a Puterii și a statului în general, ca și cu visul socialismelor utopice ale secolului al XIX-lea, mai exact, cu acela al fourierismului. În laboratorul, sau mai degrabă în atelierul său, etnologul dispune, prin urmare, și de acest vis ca de o piesă ori ca de un instrument între altele. Slujind aceeași dorință încăpățânată în care etnologul „pune întotdeauna ceva din el însuși", această unealtă trebuie să colaboreze și cu alte „mijloace de bord". Căci etnologul se dorește, totodată, freudian și marxist (adept, ne amintim, al unui „marxism" a cărui acțiune critică nu s-ar afla nici în „opoziție" și nici în „contradicție" cu „critica budistă"), recunoscându-se atras în același timp și de „materialismul vulgar"[30].

Singura slăbiciune a bricolajului – dar, tocmai din această pricină, nu va fi fiind ea oare iremediabilă? – o constituie faptul că el nu se poate justifica în totalitate în interiorul propriului său discurs. Deja-prezentul [*le déjà-là*] instrumentelor și al conceptelor nu poate fi descompus și re-inventat. Din acest punct de vedere, trecerea de la dorință la discurs se pierde întotdeauna în bricolaj, ea își înalță palatele din moloz („Gândirea mitică... își construiește palatele ideologice din molozul unui vechi discurs", *Gândirea sălbatică*, p. 163). În cel mai bun caz, discursul bricoleur poate să se recunoască pe sine, poate să-și recunoască în sine însuși dorința și înfrângerea, oferind spre gândire esența și necesitatea deja-datului, recunoscând că până și discursul cel mai radical cu putință, că până și inginerul cel mai inventiv și mai sistematic cu putință sunt surprinși, trași pe sfoară de o istorie, de un limbaj etc., de o *lume* (căci „lume" nici nu vrea să însemne altceva) de la care se văd nevoiți să-și împrumute piesele, chiar și pentru a distruge vechea mașină („bricola" [*la bricole*] chiar pare, de altfel, a fi fost mai întâi mașină de război sau de vânătoare, construită pentru a distruge. Cine poate, însă, să creadă în imaginea bricoleurului pașnic?). Ideea inginerului rupându-se de orice formă de bricolaj ține de teologia creaționistă. Numai o astfel de teologie poate să acrediteze o diferență esențială și strictă între inginer și bricoleur. Dar faptul că inginerul este întotdeauna un fel de bricoleur nu trebuie să ruineze orice critică a bricolajului, dimpotrivă. Critică în ce sens? În primul rând, dacă diferența dintre bricoleur și inginer este, în fondul ei, teologică, însuși conceptul de bricolaj implică o decădere și o finitudine accidentale. Or, trebuie să abandonăm această semnificație tehno-teologică pentru a gândi originara apartenență a dorinței la discurs, a

[30] *Esprit*, nov. 1963, p. 652. Cf. și *Crud și gătit*, p. 29.

discursului la istoria lumii, și deja-datul limbajului prin care dorința se amăgește pe sine. Apoi, chiar și presupunând că am putea să păstrăm, prin pur bricolaj, ideea de bricolaj, mai trebuie să știm și că nu toate bricolajele sunt la fel. Bricolajul se critică pe el însuși.

În sfârșit, valoarea de „autenticitate socială" constituie unul dintre cei doi poli indispensabili pentru structura moralității în general. Chiar dacă etica vorbirii vii ar fi perfect respectabilă, oricât de utopică și de atopică se va fi dovedind (desprinsă, altfel spus, de *spațierea* și de diferarea ca scriere), ea ar fi respectabilă ca respectul însuși dacă nu ar trăi de pe urma unei amăgiri și dacă nu s-ar hrăni din nerespectarea propriei sale condiții de origine, dacă nu ar visa, în vorbire, prezența refuzată scrierii și refuzată prin scriere. Etica vorbirii este *momeala* prezenței luate în stăpânire. La fel ca și „bricola", momirea desemnează, în primul rând, o stratagemă de vânător. Momeala este un termen din dresura de șoimi: „o bucată de piele roșie, spune Littré, în formă de pasăre, slujind la rechemarea păsării de pradă atunci când aceasta nu se întoarce direct pe pumnul stăpânului". Exemplu: „Stăpânul său îl cheamă, și strigă, și se zbate, îi arată momeala și pumnul, dar tot degeaba (La Fontaine)".

A recunoaște scrierea din sânul vorbirii, altfel spus diferarea [amânarea] și absența vorbirii, înseamnă a începe să gândești momirea și amăgirea. Nu există etică fără prezența *celuilalt*, dar nici, drept urmare, fără absență, disimulare, ocol, diferare, scriere. Arhi-scrierea este originea atât a moralității, cât și a imoralității. Deschidere non-etică a eticului. Deschidere violentă. Așa cum am făcut și în cazul conceptului vulgar de scriere, se impune, fără îndoială, să suspendăm în mod strict instanța etică a violenței pentru a repeta genealogia moralei.

Unindu-i într-un același dispreț față de scriere, elogiul imediateții vocii [*la portée de voix*] este, prin urmare, comun lui Rousseau și lui Lévi-Strauss. Totuși, într-o seamă de texte pe care va trebui să le parcurgem acum, Rousseau se ferește, în egală măsură, și de iluzia vorbirii pline și prezente, de iluzia prezenței într-o vorbire pe care noi o credem transparentă și inocentă. Spre un elogiu al tăcerii se vede, atunci, deportat mitul prezenței pline smuls diferării și violenței verbului. Dintotdeauna, într-un fel sau altul, „forța publică" va fi început, deja, să „țină loc [*suppléer*] de persuasiune".

A venit, poate, momentul să recitim *Eseul despre originea limbilor*.

CAPITOLUL II —

„...Acel periculos subterfugiu...[I]"

„Câte voci nu se vor ridica împotriva mea! Aud de departe strigătele acelei false înțelepciuni care ne aruncă neîncetat în afară din noi înșine, care socotește totdeauna prezentul drept nimic și care, urmărind fără răgaz un viitor care fuge pe măsură ce înaintăm, ne silește să ne ducem unde nu suntem, ne duce unde nu vom fi niciodată."

Emil sau despre educație[II]

„Toate hârtiile pe care le strânsesem spre a umple golurile memoriei [*suppléer à ma mémoire*] și a mă călăuzi în această lucrare, căzând în alte mâini, nu se vor mai reîntoarce într-ale mele."

Confesiuni[III]

Am lăsat de mai multe ori să se înțeleagă acest lucru: elogiul vorbirii vii, așa cum *preocupă* el discursul lui Lévi-Strauss, nu este fidel decât unui anumit motiv al gândirii lui Rousseau. Acest motiv colaborează și se organizează cu opusul său: o suspiciune neîncetat realimentată față de vorbirea așa-zis plină. În alocuție, prezența este în același timp promisă și refuzată. Vorbirea pe care Rousseau a înălțat-o deasupra scrierii este vorbirea așa cum ar trebui ea să fie sau, mai curând, așa cum *ar fi trebuit* ea să fie. Și va trebui să fim foarte atenți la acest mod și la acest timp care ne raportează la prezență în colocuția vie. *De fapt*, Rousseau resimțise sustragerea în vorbirea însăși, în însuși mirajul imediateții ei. O recunoscuse și o analizase cu o incomparabilă acuitate. Suntem deposedați de prezența râvnită în chiar gestul de limbaj prin care încercăm să intrăm în posesia ei. Experienței „hoțului furat", pe care Starobinski o descrie admirabil în *L'œil vivant*, Jean-Jacques îi este livrat nu numai prin jocul imaginii speculare care „îi captează răsfrângerea și îi denunță prezența" (p. 109). Ea ne pândește încă de la primul cuvânt. Deposedarea specular care deopotrivă mă instituie și mă deconstituie este și o lege a limbajului. Operează ca o putere a morții în inima vorbirii vii: putere cu atât mai de temut cu cât, în egală măsură, ea deschide și amenință posibilitatea vorbirii.

[I] În original: „... *Ce dangereux supplément...*".

[II] Pp. 54-55.

[III] Jean-Jacques Rousseau, *Confesiuni*, Cartea a șaptea traducere de. Pericle Martinescu, București, Editura pentru Literatură, „Biblioteca pentru toți", 1969, vol. II, p. 74.

Chiar și recunoscând, într-un anumit fel, spuneam, această putere care, inaugurând vorbirea, dislocă subiectul pe care îl construiește, îl împiedică să fie prezent în propriile sale semne și-i muncește limbajul cu o întreagă scriere, Rousseau se grăbește, totuși, mai curând s-o conjure decât să-i asume necesitatea. Iată de ce, preocupat de reconstituirea prezenței, el în același timp pune în valoare și descalifică scrierea. În același timp: adică printr-o mișcare divizată, dar coerentă. Va trebui să încercăm să nu ratăm bizara unitate a acestei mișcări. Rousseau condamnă scrierea ca distrugere a prezenței și ca maladie a rostirii. Și o reabilitează în măsura care ea promite reapropriere a lucrului de care vorbirea se lăsase deposedată. În ce fel, însă, dacă nu tocmai printr-o scriere mai veche decât ea și care se află deja instaurată?

Prima mișcare a acestei dorințe se formulează ca o teorie a limbajului. Cealaltă guvernează experiența scriitorului. În *Confesiuni*, în momentul când Jean-Jacques încearcă să explice cum a devenit scriitor, el descrie trecerea la scriere ca pe o refacere, printr-o anumită absență și printr-un anumit tip de ștergere calculată, a prezenței dezamăgite de sine prin vorbire. A scrie, atunci, constituie unicul mijloc de a mai continua sau de a reîncepe să vorbești, dat fiind că vorbirea se refuză oferindu-se. Se organizează, atunci, o *economie a semnelor*. Aceasta va fi, de altfel, tot atât de dezamăgitoare, și încă și mai apropiată de însăși esența și de necesitatea dezamăgirii. Nu ne putem împiedica să vrem să dominăm absența, și totuși, de fiecare dată, trebuie să renunțăm. Starobinski descrie legea de profunzime care comandă spațiul în care Rousseau se vede, astfel, obligat să se deplaseze:

> „Cum va depăși el acea neînțelegere care-l împiedică să se exprime la adevărata sa valoare? Cum va reuși el să scape de riscurile vorbirii improvizate? La ce alt mijloc de comunicare trebuie să recurgă? Prin ce alt mijloc poate să se manifeste? Jean-Jacques alege să fie *absent* și să *scrie*. În mod paradoxal, se va ascunde ca să se arate mai bine, încredințându-se cuvântului scris: «Aș îndrăgi societatea ca oricare altul dacă n-aș fi sigur că mă voi arăta nu numai în detrimentul meu, ci și cu totul altul decât cel care sunt. Decizia pe care o luasem, aceea de *a scrie și de a mă ascunde*, era exact cea care mi se potrivea cel mai bine. Cu mine prezent, nimeni n-ar fi știut niciodată care îmi este valoarea» (*Confesiuni*). Mărturisirea este cu totul neobișnuită și merită a fi subliniată: Jean-Jacques se rupe de ceilalți, dar pentru a li se prezenta prin cuvântul scris. Își va întoarce frazele pe toate părțile, apărat de singurătate[1]".

Economia, să remarcăm, se semnalează, poate, prin următorul fapt: operațiunea care înlocuiește vorbirea cu scrierea înlocuiește, în același timp, și prezența cu valoarea: lui *eu sunt* sau *eu sunt prezent* astfel sacrificat i se *preferă* un *ceea ce* sunt sau *ceea ce valorez*. „Cu mine prezent, nimeni n-ar fi știut niciodată care îmi este valoarea." Renunț la viața mea prezentă, la existența mea actuală și concretă pentru a mă face recunoscut în idealitatea adevărului și a valorii. Schemă binecunoscută. Războiul se poartă, aici, în mine, prin el

[1] *La transparence et l'obstacle*, p. 154. Nu putem, desigur, să-i citâm pe interpreții lui Rousseau decât pentru a semnala anumite preluări sau pentru a circumscrie o dezbatere. Se înțelege, însă, de la sine că orice cititor al lui Rousseau este călăuzit, în momentul de față, de admirabila ediție de *Œuvres Complètes* aflate actualmente în curs de publicare în „Bibliothèque de la Pléiade" și de magistralele lucrări ale dnilor Bouchardy, Burgelin, Candaux, Derathé, Fabre, Foucault, Gagnebin, Gouhier, Groethuysen, Guyon, Guyot, Osmont, Poulet, Raymond, Stelling-Michaud și mai ales, pentru cazul de față, Jean Starobinski.

eu vreau să mă ridic deasupra propriei mele vieți păstrând-o totuși, ca să mă bucur de recunoaștere, iar scrierea este tocmai fenomenul acestui război.

Aceasta ar fi, așadar, lecția de scriere din existența lui Jean-Jacques. Actul de a scrie va fi fiind – în cazul de față, într-un mod exemplar – supremul sacrificiu vizând suprema reapropriere simbolică a prezenței. Din acest punct de vedere, Rousseau știa că moartea nu este un simplu în-afară al vieții. Moartea prin scriere inaugurează, în același timp, viața. „Aș putea să spun că n-am început să trăiesc decât atunci când mă privii ca pe un om mort" (*Confesiuni*, Cartea a șasea). Dar în momentul când îl determini în sistemul acestei economii, sacrificiul – „sinuciderea literară" – nu se risipește, oare, în *aparență*? Este el, oare, altceva decât o reapropriere simbolică? Nu renunță el, oare, la *prezent* și la *propriu* tocmai pentru a putea să le domine mai bine în sensul lor, sub forma ideală a adevărului, a prezenței prezentului și a proximității sau a proprietății propriului? Ne-am vedea, într-adevăr, obligați să tragem concluzia că este vorba de șiretlic și de aparență dacă am rămâne la aceste concepte (sacrificiu, cheltuire, renunțare, simbol, aparență, adevăr etc.) care determină ceea ce numim, aici, economie în termeni de adevăr și de aparență și plecând de la opoziția prezență/absență.

Dar lucrarea scrierii și economia diferării nu se lasă dominate de această conceptualitate clasică, de această ontologie și de această epistemologie. Ci le furnizează, din contră, premisele ascunse. Diferarea nu se *opune* aproprierii, nu-i impune acesteia o limită exterioară. Ea a început prin a *ataca* [*entamer*] alienarea și sfârșește prin a lăsa *atacată* reaproprierea. Până la moarte. Moartea este mișcarea diferării în măsura în care această mișcare este obligatoriu finită. Ceea ce este totuna cu a spune că diferarea face posibilă opoziția dintre prezență și absență. Fără posibilitatea diferării, dorința de prezență ca atare nu și-ar găsi respirația. Dar asta înseamnă, implicit, că această dorință poartă în sine destinul propriei sale nesatisfaceri. Diferarea produce ceea ce interzice, face posibil tocmai ceea ce face imposibil.

Dacă recunoaștem, așadar, diferarea ca fiind originea obliterată a absenței și a prezenței, forme majore ale dispariției [*du disparaître*] și ale apariției [*de l'apparaître*] fiindului, mai rămâne să aflăm și dacă ființa, înainte de determinarea ei ca absență sau ca prezență, se află deja implicată în gândirea asupra diferării. Și dacă diferarea ca proiect de dominare a fiindului se cuvine a fi înțeleasă pornindu-se de la sensul ființei. Nu putem gândi, oare, invers? Din moment ce sensul ființei nu s-a produs niciodată ca istorie în afara determinării lui în prezență, nu va fi fost el, oare, dintotdeauna deja prins în istoria metafizicii ca epocă a prezenței? Este, poate, tocmai ceea ce a vrut să scrie Nietzsche, și ceea ce rezistă lecturii heideggeriene: *diferarea*, în mișcarea ei *activă* – ceea ce se află cuprins, fără a-l epuiza, în conceptul de *diferare* –, este nu numai ceea ce precedă metafizica, ci și ceea ce depășește gândirea cu privire la ființă. Aceasta *nu* spune *nimic altceva* decât metafizica, chiar dacă o depășește și o gândește ca fiind ceea ce este în însăși auto-încărcuirea [*clôture*] ei.

De la orbire la suplement

Pornind de la această schemă problematică, se impune, prin urmare, să gândim împreună experiența și teoria rousseauistă a scrierii, acordul și discordia [*le discord*] care, sub aceeași titulatură de scriere, îl raportează pe Jean-Jacques la Rousseau, unificându-i și divizându-i numele propriu. Pe latura experienței, un recurs la literatură ca reapropriere a

prezenței, adică, așa cum vom vedea, a naturii; pe latura teoriei, un rechizitoriu împotriva negativității literei, în care se impune să citim degenerarea culturii și explozia comunității.

Dacă vom binevoi să-l înconjurăm, aici, cu întreaga constelație a conceptelor care fac sistem împreună cu el, termenul de *suplement*[IV] pare a da seamă, aici, de bizara unitate a acestor două gesturi.

În ambele cazuri, într-adevăr, Rousseau consideră scrierea un mijloc periculos, un sprijin amenințător, răspunsul critic la o situație disperată. Când natura, ca proximitate la sine, ajunge să fie interzisă sau întreruptă, când vorbirea eșuează în a proteja prezența, scrierea devine necesară. Ea trebuie să se *adauge* de urgență verbului. Am recunosut deja, cu anticipație, una dintre formele acestei *adăugiri*: vorbirea fiind naturală sau, cel puțin, expresia naturală a gândirii, forma instituțională sau convențională cea mai naturală de semnificare a gândirii, scrierea i se adaugă, i se alipește [*s'y adjoint*[V]] ca o imagine sau ca o reprezentare. Din acest punct de vedere, ea nu este naturală. Ea face să deriveze în reprezentare și în imaginație o prezență imediată a gândirii în vorbire. Acest recurs nu este doar „bizar", este și periculos. Este adăugirea unei tehnici, este un soi de șiretlic artificial și artificios pentru a face vorbirea prezentă atunci când ea este, de fapt, absentă. Este o violență aplicată destinului natural al limbii:

> „Limbile sunt făcute pentru a fi vorbite, scrierea nu servește decât drept supliment al vorbirii... Vorbirea reprezintă gândirea prin semne convenționale, și scrierea reprezintă la fel gândirea. De aceea, arta de a scrie nu este decât o reprezentare mijlocită a gândirii."

Scrierea este periculoasă deoarece, în ea, reprezentarea vrea să se prezinte ca fiind prezența însăși, iar semnul, ca fiind lucrul însuși. Există o necesitate fatală, înscrisă în însuși modul de funcționare al semnului, ca substitutul să-și facă uitată funcția de vicariere și să treacă drept plenitudinea unei vorbiri căreia nu face, totuși, decât să-i *suplinească* [*supléer*] deficitul și infirmitatea. Căci conceptul de suplement – care-l determină, aici, pe cel de imagine reprezentativă – adăpostește în sine două semnificații a căror coabitare este pe cât de stranie, pe atât de necesară. Suplementul se adaugă, este un surplus, o plenitudine îmbogățind altă plenitudine, *împlinirea* [*le comble*] prezenței. Cumulează și acumulează prezența. Așa se face că arta, *technè*, imaginea, reprezentarea, convenția etc. vin ca un suplement al naturii[VI], bogate de toată această funcție de cumul. Acest soi de suplementaritate determină, într-un anumit fel, toate opozițiile conceptuale în care Rousseau înscrie noțiunea de natură în măsura în care aceasta *ar trebui* să-și fie sieși suficientă.

Dar suplementul suplinește, ține și ia locul [*le supplément supplée*]. Nu se adaugă decât pentru a înlocui. Intervine și se insinuează *în-locul-a*; dacă umple [*comble*], o face așa cum se umple un gol. Dacă reprezintă și face imagine, este prin absența anterioară a unei prezențe. Supleant și vicar, suplementul e un adjunct, o instanță subalternă care

---

[IV] Pentru mai multe amănunte asupra acestui concept esențial și asupra traducerii lui, vezi „Note de traducere (Glosar)".

[V] Adjectivul *adjoint*, derivat din verbul *adjoindre* (a asocia, a alătura), înseamnă, la fel ca și în limba română, „adjunct" și „suplinitor", logică deja arhiscriptural-deconstructivă conform căreia „secundarul" poate ajunge să ia locul „principalului".

[VI] În original, *viennent en supplément de la nature*: vin „în completarea naturii", vin să se adauge naturii pentru a o suplini, ca un supliment-suplinire al acesteia.

ține-loc. În calitate de substitut, el nu se adaugă pur și simplu pozitivității unei prezențe, nu produce niciun relief, locul său este stabilit în cadrul structurii prin marcarea unui vid. Undeva, ceva nu se poate umple *de la sine*, nu poate să se împlinească pe sine decât lăsându-se umplut, saturat prin semn și procură. Semnul este întotdeauna suplementul [înlocuitorul] lucrului însuși.

Această a doua semnificație a suplementului nu se lasă separată de prima. Lucrează, vom avea neîncetat ocazia să verificăm acest lucru, mână în mână în textele lui Rousseau. Dar inflexiunea variază de la un moment la altul. Pe rând, fiecare dintre cele două semnificații se șterge [*s'efface*] sau se estompează discret în fața celeilalte. Dar funcția lor comună poate fi recunoscută tocmai în felul acesta: fie că se adaugă, fie că se substituie, suplementul este *exterior*, în afara pozitivității căreia vine să i se supraadauge, străin față de ceea ce, pentru a putea să se lase înlocuit de către el, trebuie să fie diferit de el. Spre deosebire de *complement*, spun dicționarele, suplementul este un „adaus *exterior*" (*Robert*).

Or, negativitatea răului va avea întotdeauna, conform lui Rousseau, forma suplementarității. Răul este exterior față de o natură, față de ceea ce, prin însăși natura sa, este inocent și bun. El survine naturii. O face, însă, întotdeauna sub specia suplinirii a ceva care *ar trebui* să nu fie lipsit de el însuși [*se manquer à soi*].

Astfel, prezența, care este întotdeauna naturală, altfel spus, la Rousseau mai mult ca la oricine altcineva, maternă, *ar trebui* să-și fie suficientă sieși. *Esența* ei, alt nume al prezenței, se oferă lecturii prin grila acestui condițional. Ca și cea a naturii, „îngrijirea mamei nu se poate înlocui", spune *Emil*[2]. Ea nu se poate *înlocui*, ceea ce înseamnă că ea nu are de ce să fie înlocuită, suplinită: este de-ajuns și își este de-ajuns; dar asta mai înseamnă și că ea este de neînlocuit: ceea ce am vrea noi să-i punem în loc n-ar putea să o egaleze, n-ar fi decât un expedient mediocru. Și mai înseamnă, în sfârșit, că natura nu *se* înlocuiește pe sine, nu-și ține locul ei înseși: suplementul ei nu izvorăște din ea însăși, îi este nu numai inferior, ci și de altă natură [*autre*].

Și totuși, întreaga educație, piesă de bază a gândirii rousseauiste, va fi descrisă și prescrisă ca un sistem de supleanță menit a reconstitui cât mai natural cu putință edificiul naturii. Primul capitol din *Emil* anunță funcția acestei pedagogii. Chiar dacă grija maternă nu poate fi de nimic înlocuită, „este mai bine să sugă copilul laptele unei doici sănătoase decât al unei mame bolnave, dacă ar exista teama că din același sânge din care a plămădit copilul poate ieși vreo boală nouă" (*ibid.*). Tocmai cultura este, deci, cea care trebuie să suplinească o natură deficitară, atinsă de o deficiență care nu poate să fie, prin definiție, decât un accident și o îndepărtare de la natură. Cultura se numește, aici, obișnuință: ea este necesară și insuficientă în momentul când înlocuirea mamelor nu mai este privită „numai pe latura ei fizică":

> „Alte femei, chiar unele animale, pot să-i dea laptele pe care ea i-l refuză: dar îngrijirea mamei nu se poate înlocui. Aceea care hrănește copilul alteia în locul copilului ei este o mamă rea; cum ar putea fi atunci o doică bună?

[2] Ediția Garnier, p. 17 [Trad. rom., *op. cit.*, p. 17]. Referințele noastre nu vor face trimitere la *Œuvres Complètes* (Editions de la Pléiade) decât atunci când textul va fi fost deja publicat în unul dintre cele trei volume apărute până în clipa de față. Celelalte opere vor fi citate după ediția Garnier. Din *Eseu despre originea limbilor*, pe care îl citâm după ediția Belin (1817), nu vom indica, pentru comoditate, decât numerele capitolelor.

> Ar putea să devină însă cu încetul; va trebui ca obișnuința să schimbe natura..." (*ibid.*).

Aici, problemele dreptului natural, cele referitoare la raporturile dintre natură și societate, ca și conceptele de alienare, de alteritate și de alterare se adaptează cât se poate de spontan la problema pedagogică a înlocuirii mamelor și a copiilor:

> „Chiar din acest avantaj rezultă un neajuns care el singur ar trebui să împiedice orice femeie simțitoare să aibă curajul să lase să-i fie alăptat copilul de alta, anume acela de a împărți dreptul de mamă sau, mai curând, de a-l înstrăina, de a-și vedea copilul iubind o altă femeie la fel sau chiar mai mult decât pe ea..." (*ibid.*).

Dacă, premeditând tema scrierii, începem prin a vorbi despre înlocuirea mamelor este pentru că, așa cum Rousseau însuși spune, „Aceasta ține de mult mai multe lucruri decât se crede":

> „Cât de mult aș insista asupra acestui punct dacă n-ar fi descurajant să stărui în zadar asupra unor subiecte utile! Aceasta ține de mult mai multe lucruri decât se crede. Vreți ca fiecare să fie chemat să-și îndeplinească primele îndatoriri? Începeți cu mamele; vă veți mira de schimbările pe care le veți produce. Totul pornește succesiv din această primă corupție: întreaga ordine morală se alterează; naturalul se stinge în toate inimile..." (p. 18).

Copilăria este cea dintâi manifestare a deficienței care, în natură, cheamă înlocuirea, suplinirea [*suppléance*]. Pedagogia luminează, poate, ceva mai crud paradoxurile suplementului. Cum este posibilă o slăbiciune naturală? Cum poate natura să solicite niște forțe pe care nu le furnizează ea însăși? Cum este posibil, în general, un copil?

> „Departe de avea forțe de prisos, copiii n-au nici forțe destule pentru tot ceea ce le pretinde natura; trebuie deci să-i lăsăm să întrebuințeze toate cele pe care le-a dat natura și de care ei nu pot abuza. Prima maximă. Trebuie să-i ajutăm și să împlinim ce le lipsește [*suppléer à ce qui leur manque*], fie ca inteligență, fie ca forță, în tot ce ține de trebuința fizică. A doua maximă" (p. 45).

Întreaga organizare și întregul timp dedicat educației vor fi reglate de acest rău necesar: „a împlini ceea ce lipsește" [*suppléer à ce qui manque*] și a înlocui natura. Este ceea ce trebuie făcut cât mai puțin cu putință și cât mai târziu cu putință. „Una dintre cele mai bune reguli ale bunei culturi este să *întârzii* totul cât mai mult posibil" (p. 216). „Lăsați natura să-și exercite acțiunea multă vreme înainte de a vă apuca să acționați *in locul ei*" (p. 85; subl. J.D.).

Dacă n-ar fi copilăria, niciun suplement n-ar apărea vreodată în natură. Or, suplementul este, aici, în același timp șansa umanității și originea pervertirii ei. Salvarea rasei umane:

> „Plantele se transformă prin cultură, iar oamenii prin educație. Dacă omul s-ar naște mare și puternic, înălțimea și forțele i-ar fi inutile mai înainte de a fi învățat să se servească de ele; i-ar fi chiar dăunătoare, împiedicându-i pe ceilalți să se gândească să-l ajute și, lăsat în voia lui, ar muri de mizerie

înainte de a-și fi cunoscut trebuințele. Ne plângem de starea copilăriei; se trece cu vederea că rasa umană ar fi pierit dacă omul n-ar fi început prin a fi copil" (pp. 8-9).

Pericolul pervertirii:

„În același timp în care Creatorul dă copiilor acest principiu activ, el are grijă să fie puțin vătămător, lăsându-le puțină forță ca să-l aplice. Dar de îndată ce pot considera persoanele din preajma lor ca instrumente care pot fi puse de ei în mișcare, se folosesc de ele pentru a-și urmări înclinarea și a-și *ajuta* [*suppléer à*] propria slăbiciune. Așa se face că ei devin supărători, tirani, poruncitori, mișei, nepotoliți; această evoluție nu vine dintr-o tendință naturală de dominare, ci pentru că așa sunt învățați; căci nu trebuie o experiență îndelungată ca să-ți dai seama cât este de plăcut să lucrezi cu mâinile altuia și să n-ai nevoie decât să-ți miști limba pentru a mișca universul" (pp. 44-45; subl. J.D.).

Suplementul va consta, întotdeauna, în a-ți mișca limba sau în a acționa cu mâna altuia. Totul se află concentrat aici: progresul ca posibilitate de pervertire, regresia către un rău care nu este natural și care ține de puterea de înlocuire care ne permite să fim absenți și să acționăm prin procură, prin reprezentare, cu mâna altuia. Prin scris. Această înlocuire are, întotdeauna, forma semnului. Că semnul, imaginea sau reprezentantul devin niște forțe și „pun universul în mișcare", tocmai acesta este scandalul.

Acest scandal este, însă, de așa natură, iar ravagiile lui sunt, uneori, atât de ireparabile, încât lumea pare că merge pe dos (și vom vedea ceva mai departe ce anume poate să însemne pentru Rousseau o astfel de *catastrofă*): atunci, natura este cea care devine suplementul artei și al societății. Este momentul când răul pare incurabil: „Neștiind să se vindece, copilul să știe să sufere: această artă o înlocuiește pe cealaltă și adesea reușește mai bine; este arta naturii" (p. 30). Este și momentul în care natura maternă, încetând să mai fie iubită, așa cum ar trebui, pentru ea însăși și într-o imediată proximitate („O, natură! O, mamă! Iată-mă sub paza ta! Aici nu e niciun om viclean și mișel care să se interpună între tine și mine!", *Confesiuni*, XII), devine substitutul unei alte iubiri și al unui alt atașament:

„Contemplarea naturii a exercitat întotdeauna o foarte mare atracție asupra sufletului său: afla în ea un înlocuitor pentru atașamentele de care avea nevoie; ar fi lăsat însă înlocuitorul pentru lucrul însuși dacă ar fi avut de ales, și nu s-a mulțumit să converseze cu plantele decât după eforturi zadarnice de a intra în vorbă cu oamenii" (*Dialogues*, p. 794).

Faptul că botanica devine suplementul societății este mai mult decât o catastrofă. Este catastrofa catastrofei. Căci, în natură, planta este tot ce poate să fie mai *natural*. Este *viața* naturală însăși. Mineralul se deosebește de vegetal prin aceea că este natură moartă și utilă, supusă activității omului. Atunci când acesta și-a pierdut simțul și plăcerea adevăratelor bogății naturale – vegetalele –, începe să scormonească prin măruntaiele mamei sale, riscându-și sănătatea:

„Regnul mineral n-are în sine nimic plăcut sau atrăgător; bogățiile lui, închise în sânul pământului, par a fi fost puse la adăpost de privirile oamenilor pentru a nu le atâța lăcomia. Ele zac acolo ca o rezervă menită a se *adăugi* cândva [*servir un jour de supplément*] adevăratelor bogății, care

> îi sunt omului mai la îndemână și care încetează să-i mai placă pe măsură ce el însuși se corupe. Atunci e nevoit să cheme în ajutorul nevoilor sale industria, osteneala și munca; scormonește măruntaiele pământului, caută în adâncurile lui, cu riscul vieții și spre detrimentul sănătății, bunuri imaginare în locul celor reale pe care pământul i le oferea de la sine pe vremea când știa încă să se bucure de ele. *El fuge de lumina soarelui, pe care nu mai e demn să o vadă*"[3].

Omul și-a străpuns, așadar, singur ochii, orbindu-se pe sine din dorința de a scormoni aceste măruntaie. Și iată înfiorătorul spectacol al pedepsei care urmează greșelii, adică, până la urmă, o simplă substituire:

> „Se îngroapă de viu, și bine face, căci nu mai merită să trăiască la lumina zilei. Acolo, cariere, prăpăstii, cuptoare, furnale, o întreagă aparatură de nicovale, de ciocane, de fum și de foc iau locul dulcilor imagini ale muncilor câmpului. Cu obrajii supți, nenorociții care lâncezesc în infectele abureli ale minelor – fauri negri, hidoși ciclopi – formează spectacolul pe care mașinăria minelor îl substituie, în sânul pământului, spectacolului frunzișului și al florilor, al cerului albastru, al păstorilor îndrăgostiți și al plugarilor vânjoși de pe suprafața lui"[4].

Acesta este scandalul, aceasta, catastrofa. Suplementul este ceea ce nici natura, nici rațiunea nu poate să tolereze. Nici natura, „mama noastră a tuturora" (*Visări*, p. 317), nici rațiunea, rezonabilă dacă nu și rationantă [*raisonneuse*] (*De l'état de nature*, p. 478). Și nu făcuseră el, oare, totul pentru a evita această catastrofă, pentru a se proteja de această violență și pentru a ne feri de această eroare fatală, „până acolo", spune cel de-al doilea *Discurs* referindu-se tocmai la minele subpământene, „încât ai fi zis că natura și-a luat măsuri de precauție ca să ne ascundă acest secret fatal" (p. 172). Și să nu uităm că violența care ne mână spre măruntaiele pământului, momentul orbirii miniere, adică al metalurgiei, este însăși originea societății. Căci, după Rousseau, și vom avea ocazia să confirmăm deseori acest lucru, agricultura, care marchează organizarea societății civile, presupune un început de metalurgie. Orbirea produce, așadar, ceea ce se naște odată cu societatea: limbile, înlocuirea lucrurilor cu cuvintele, ordinea suplementului. Evoluăm *de la orbire la înlocuire* [*de l'aveuglement au supplément*]. Dar orbul nu poate să vadă, în originea sa, tocmai ceea ce el produce pentru a-i ține loc de vedere. *Orbirea față de substituire* [*l'aveuglement au supplément*] este legea. Și, în primul rând, cecitatea față de propriul său concept. Nici nu este, de altfel, de-ajuns să-i reperezi modul de funcționare pentru a-i *vedea* sensul. Suplementul nu are sens și nu se oferă niciunei intuiții. Nu-l facem, prin urmare, aici, să iasă din ciudata-i penumbră. Îi enunțăm, doar, rezerva.

---

[3] *Visările unui hoinar singuratic*, A șaptea plimbare (Pléiade, t. I, pp. 1066-1067; subl. J.D.) [trad. rom., *op. cit.*, pp. 317-318]. S-ar putea obiecta că animalul reprezintă o viață naturală încă și mai vie decât planta, numai că el nu poate fi studiat decât mort. „Studiul animalelor e nul fără anatomie" (*ibid.*, p. 319).

[4] *Ibid.* Fără a căuta neapărat în această referință un principiu de lectură, trimitem, din curiozitate și printre multe alte exemple posibile, la ceea ce spune Karl Abraham despre ciclop, despre frica de a orbi, despre ochi, despre soare, despre masturbare etc., in *Œuvres Complètes*, trad. Ilse Barande, t. II, p. 18 sq. Să reamintim faptul că într-o secvență a mitologiei egiptene, Seth, ajutat de Thot (zeul scrierii, considerat, aici, frate al lui Osiris), îl ucide pe Osiris printr-un șiretlic (cf. Vaudier, *op. cit.*, p. 46). Scrierea, auxiliar și supletiv care ucide, printr-un același gest, și pe tată, și soarele. (Cf. *supra*, „Articularea").

Rațiunea este incapabilă să gândească această dublă încălcare a naturii: faptul că în natură există *lipsă* și că, *prin chiar acest fapt*, ceva *se adaugă* naturii. Nici nu trebuie, de altfel, să spunem că rațiunea este *neputincioasă să gândească acest lucru*; ea este, tocmai, constituită prin această neputință. Ea este principiul de identitate. Este gândirea identității cu sine a ființei naturale. Ea nu poate nici măcar să determine suplementul ca opusul său, ca iraționalul și ne-naturalul însuși, deoarece suplementul vine să se introducă *în mod natural* în locul naturii. Suplementul este însăși imaginea și reprezentarea naturii. Or, imaginea nu se află nici în natură, nici în afara naturii. Suplementul este, prin urmare, la fel de periculos și pentru rațiune, pentru sănătatea naturală a rațiunii.

Subterfugiu periculos [*supplément dangereux*]. Sunt cuvintele de care Rousseau însuși se folosește în *Confesiuni*. El o face într-un context care numai aparent este diferit, pentru a explica, anume, „o stare aproape de neconceput pentru rațiune": „Într-un cuvânt, între mine și îndrăgostitul cel mai pătimaș nu era decât o deosebire unică, dar esențială, și care face starea mea aproape de neconceput pentru rațiune" (*Pléiade*, I, p. 108[VII]).

Dacă textului care urmează îi atribuim o valoarea paradigmatică, o facem doar în mod provizoriu și fără a anticipa ce anume va putea să determine, cu rigurozitate, în el, o disciplină de lectură care abia urmează, poate, să fie elaborată. Niciun model de lectură nu ni se pare a fi pregătit, în momentul de față, să se măsoare cu acest text – pe care am dori să-l citim ca pe un *text*, nu ca pe un document. Vrem să spunem: să se măsoare cu el pe deplin și în mod riguros, mai presus de ceea ce face ca acest text să fie, deja, mult prea lizibil, mai lizibil chiar, fără doar și poate, decât s-a crezut până în momentul de față. Singura noastră ambiție va fi aceea de a extrage și de a livra o semnificație de care acea lectură căreia, aici, nu facem decât să-i invocăm necesitatea să nu poată, în niciun caz, atunci când va fi să existe, să facă economie: economie de un text și de un text scris, circulând prin alte texte, trimițând neîncetat la ele, conformându-se elementului unei limbi și modului ei reglat de funcționare. De exemplu, ceea ce leagă cuvântul „*supplément*" de conceptul său nu a fost inventat de către Rousseau, iar originalitatea modului său de funcționare nu este nici pe deplin controlată de către Rousseau, nici pur și simplu impusă de către istorie și de către limbă, de către istoria limbii. A vorbi despre scriitura lui Rousseau înseamnă a încerca să recunoști ceea ce scapă acestor categorii de pasivitate și de activitate, de orbire și de responsabilitate. Și cu atât mai puțin se poate face, aici, abstracție de textul scris pentru a ne repezi spre semnificatul pe care acesta *ar vrea să-l spună*, cu cât semnificatul este, aici, scriitura însăși. Avem atât de puțin a căuta un *adevăr semnificat* de aceste scrieri (adevăr metafizic sau adevăr psihologic: viața lui Jean-Jacques din spatele operei sale), încât, dacă textele de care urmează să ne interesăm *vor să spună* ceva, este vorba de angajarea și de apartenența care strâng într-o aceeași *țesătură*, într-un același *text*, existența și scrierea.

Iată irupția „periculosului subterfugiu" în sânul naturii, între natură și natură, între inocența naturală înțeleasă ca *feciorie* [*virginité*] și inocența naturală înțeleasă ca *neprihănire* [*pucelage*]: „Într-un cuvânt, între mine și îndrăgostitul cel mai pătimaș nu era decât o deosebire unică, dar esențială, și care face starea mea aproape de neconceput pentru rațiune". Aici, dispunerea într-un aliniat separat nu trebuie să ne ascundă faptul că pa-

[VII] *Confesiuni*, trad. rom., *op. cit.*, Cartea a treia, vol. I, p. 140.

ragraful care urmează are menirea de a explica „deosebirea unică" [*la différence unique*] și „starea aproape de neconceput pentru rațiune". Rousseau continuă:

> „Mă întorsesem din Italia nu întru totul așa cum mă dusesem, dar așa cum poate nimeni de vârsta mea nu s-a întors vreodată de acolo. Readusesem înapoi nu fecioria mea [*ma virginité*], ci neprihănirea [*mon pucelage*]. Începusem să simt înaintarea anilor; pornirile firii mele nepotolite îmi dădeau ghes, și prima lor izbucnire, cu totul fără voie, îmi trezi asupra sănătății mele îngrijorările pe care le exprimă mai bine decât orice nevinovăția în care trăisem până atunci. În curând, răcorindu-mă [*bientôt rassuré*], am învățat acel periculos subterfugiu [*ce dangereux supplément*] care înșală natura și-i scapă pe tinerii cu firea mea de multe răvășiri, cu prețul sănătății lor, al vigoarei lor, și uneori al vieții lor" (Pléiade, I, pp. 108-109) [trad. rom., *op. cit.*, vol. I, pp. 140-141].

Citim în *Emil* (Cartea a cincea): „Dacă află vreodată de acest periculos subterfugiu", este pierdut". În aceeași carte, se mai vorbește, de asemenea, și despre a „compensa [*suppléer*] dobândind viteză față de experiență" (p. 437), ca și despre „spiritul" care „suplinește" „forțele fizice" (p. 183).

Experiența autoerotismului este trăită cu angoasă. Masturbarea nu calmează ("în curând răcorindu-mă") decât prin intermediul acelei vinovății pe care tradiția o asociază acestei practici, silindu-i pe copii să-și asume greșeala și să interiorizeze amenințarea castrării de care aceasta este întotdeauna însoțită. Plăcerea este trăită, atunci, ca o pierdere iremediabilă de substanță vitală, ca o expunere la nebunie și moarte. Ea se obține „cu prețul sănătății (...), al vigoarei (...), și uneori al vieții (...)". Într-un mod asemănător, vor spune *Visările*, omul care „scormonește măruntaiele pământului, caută în adâncurile lui, cu riscul vieții și spre detrimentul sănătății, bunuri imaginare în locul celor reale pe care pământul i le oferea de la sine pe vremea când știa încă să se bucure de ele".

Și tocmai despre imaginar este, într-adevăr, vorba. „Subterfugiul" care „înșală natura" maternă operează la fel ca scrierea, și, la fel ca și ea, este periculos pentru viață. Or, acest pericol este acela al imaginii. Așa cum scrierea declanșează criza vorbirii vii plecând de la „imaginea", de la zugrăvirea sau de la reprezentarea ei, și onanismul prevestește ruinarea vitalității plecând de la seducția imaginativă:

> „Acest viciu, pe care rușinea și timiditatea îl găsesc atât de la îndemână, are pe deasupra o mare atracție asupra imaginațiilor vii: aceea de a dispune fără nicio opreliște, spre a spune astfel, de întregul sex, de a supune plăcerilor lor frumusețea care-i ispitește fără a avea nevoie să capete consimțământul ei".

Periculosul suplement-„subterfugiu", pe care Rousseau îl mai numește și „funest avantaj", este *seducător* la propriu: el abate dorința de la drumul cel bun, o face să rătăcească departe de căile naturale, o conduce spre propria ei pierzanie și cădere, și tocmai de aceea este un fel de lapsus sau de scandal (σκὰνδαλον) El distruge, în felul acesta, natura. Scandalul rațiunii îl constituie, însă, faptul că nimic nu pare mai natural decât această distrugere a naturii. Eu însumi sunt cel care depun toate eforturile pentru a mă separa de forța pe care mi-a încredințat-o natura, pentru a mă abate de la ea: „Sedus de acest funest avantaj, făceam totul spre a distruge buna întocmire pe care natura o stabilise în mine

și căreia eu îi lăsasem timp să se desăvârșească". Cunoaștem importanța pe care *Emil* o acordă timpului, maturizării lente a forțelor naturale. Întreaga artă a pedagogiei este un calcul al răbdării, care lasă lucrării naturii răgazul să se împlinească, respectând ritmul și ordinea etapelor ei. Or, „periculosul subterfugiu" distruge cu maximă viteză forțele pe care natura le-a creat și le-a acumulat lent. „Câștigând viteză" față de experiența naturală, el arde etapele și consumă energia în mod definitiv. La fel ca semnul, așa cum vom vedea, el face economie de prezența lucrului și de durata ființei.

Suplementul, „periculosul subterfugiu", se rupe de natură. Întreaga descriere a acestei îndepărtări de natură are un întreg *teatru* al ei. *Confesiunile* pun în scenă evocarea „periculosului subterfugiu" în momentul în care se pune problema de a face vizibilă o îndepărtare care nu este nici aceeași, dar nici alta: natura se îndepărtează odată cu mama, sau mai precis cu „Maman", care deja semnifica dispariția adevăratei mame, substituindu-i-se acesteia în modul ambiguu pe care-l cunoaștem. Avem, prin urmare, de-a face, aici, cu distanța dintre Maman și cel pe care ea îl numește „Micuțul"[5]. Așa cum spune *Emil*, toată nenorocirea vine din faptul că „Femeile au încetat de a fi mame. Nu vor mai fi. Nu vor să mai fie" (p. 18). O anumită absență, așadar, a unui anumit soi de mamă. Iar experiența la care ne referim este făcută atât pentru a reduce această absență, cât și pentru a o menține. Este o experiență *furtivă*, experiența unui hoț care are nevoie de invizibilitate: în același timp ca mama să fie invizibilă și ca ea să nu vadă. Rândurile care au urmează au fost deseori citate:

> „N-aș mai sfârși dacă aș intra în amănuntul tuturor nebuniilor pe care gândul la această scumpă Maman mă făcea să le săvârșesc atunci când nu mă aflam în fața ei. De câte ori nu mi-am sărutat patul, gândindu-mă că ea dormise în el; sau perdelele și toate mobilele din camera mea, gândindu-mă că erau ale ei, că frumoasele ei mâini le atinseseră; sau chiar podeaua pe care mă prosternam, gândindu-mă că ea călcase pe acolo! Uneori, în prezența ei, făptuiam nesăbuințe pe care doar cea mai aprigă iubire pare în stare să le inspire. Într-o zi, la masă, în momentul când ea băgase o bucățică în gură, am strigat că am văzut un fir de păr: ea aruncă bucățica în farfurie; am luat-o repede și am înghițit-o cu lăcomie[6]. Într-un

[5] „*Micuțul* mă agrea doamna de Warens; *Maman*, o agream eu; și am rămas totdeauna *Micuțul* și *Maman*, chiar și atunci când numărul anilor aproape că șterse diferența de vârstă dintre noi. Socot că aceste două apelative exprimă cel mai bine ideea despre tonul nostru, despre simplitatea felului nostru de a ne purta și, mai ales, despre legătura dintre inimile noastre. Ea fu pentru mine cea mai iubitoare dintre mame, care nu căuta niciodată plăcerea ei, ci numai binele meu; și dacă simțurile au intrat în dragostea ce i-o purtam, asta nu era pentru a-i schimba natura, ci doar pentru a o face mai delicată, pentru a mă îmbăta de farmecul de a avea o mamă tânără și frumoasă, pe care nespus de mult îmi plăcea s-o mângâi: spun s-o mângâi în adevăratul înțeles al cuvântului, căci niciodată ea nu se gândea să-și precupețească sărutările, nici cele mai calde mângâieri materne, iar eu n-am căutat niciodată să abuzez de ele. Se va spune că între noi au fost, până la urmă, și legături de alt soi; recunosc, așa e; dar răbdare, nu pot să spun totul dintr-o dată" (pp. 137-138). Lipire, aici, a acestei fraze a lui G. Bataille: „Eu însumi sunt «micuțul», nu am alt loc decât ascuns" (*Micuțul*).

[6] Acest pasaj este deseori citat, dar a fost vreodată analizat pentru el însuși? Editorii *Confesiunilor* în *Pléiade*, B. Gagnebin și M. Raymond, au, fără îndoială, perfectă dreptate să se ferească, așa cum o fac sistematic, de ceea ce ei numesc psihiatrie (notă p. 1281; aceeași notă trece, foarte util, în revistă toate textele în care Rousseau își reamintește „nebuniile" sau „extravaganțele" sale). Această suspiciune nu ni se pare, însă, îndreptățită decât în măsura în care privește abuzul – care până acum s-a confundat, fără îndoială, cu uzul – de lectură psihanalitică, și doar în măsura în care ea nu prescrie dublarea comentariului uzual care a făcut ca acest tip de text să fie, cel mai adesea, ilizibil. Trebuie să facem, aici, o deosebire între analizele adesea sumare și imprudente, dar și clarificatoare uneori, ale dr René Laforgue („Étude sur J.-J. Rousseau", în *Revue française de psychanalyse*, t. I, 1927, p. 370 sq., și *Psychopatologie de l'échec*, p. 114 sq., 1944), care, de altfel, nici nu face vreo referire la textele pe care tocmai le-am amintit, și o interpretare care ar ține seama într-un mod mai riguros, cel puțin

> cuvânt, între mine și îndrăgostitul cel mai pătimaș nu era decât o deosebire unică, dar esențială, și care face starea mea aproape de neconceput pentru rațiune..." etc. Ceva mai înainte, se putea citi: „Nu simțeam întreaga tărie a atașamentului meu față de ea decât atunci când n-o vedeam" (p. 139).

Lanțul suplementelor

Descoperirea „periculosului subterfugiu" va fi citată, ulterior, *printre* aceste „nebunii", dar ea își va păstra, totuși, un anumit privilegiu, iar Rousseau o va evoca după celelalte și ca pe un fel de explicație a stării de neconceput pentru rațiune. Căci, de data aceasta, nu mai este vorba de a devia plăcerea totală spre un substitut anume, ci de a o resimți sau de a o mima pe ea însăși *în mod nemijlocit și în totalitate*. Nu mai este vorba de a săruta patul, podeaua, perdelele, mobilele etc. și nici măcar de a „înghiți cu lăcomie" „bucățica pe care ea o băgase în gură", ci „de a dispune fără nicio opreliște de întregul sex".

Spuneam că scena acestui teatru nu era un decor doar în sensul în care înțelegem, de obicei, acest cuvânt: ca pe un un ansamblu de accesorii. Dispoziția topografică a experienței nu este deloc indiferentă. Jean-Jacques se află în casa doamnei de Warens: suficient de aproape de *Maman* pentru a putea să o vadă și pentru a-și hrăni, prin această vedere, imaginația, dar având și posibilitatea unui perete despărțitor. Abia când mama dispare, suplinirea [*la suppléance*] devine posibilă și necesară. Jocul prezenței și al absenței materne, această alternare între percepție și imaginație, trebuie să corespundă unei anumite organizări a spațiului; textul continuă astfel:

> „Să se adauge la această înclinare locul unde mă aflam acum; trăind în casa unei femei frumoase, mângâindu-i chipul în străfundul inimii, văzând-o

---

în principiu, de învățăturile psihanalizei. Este tocmai una dintre direcțiile pe care s-au angajat frumoasele și prudentele analize ale lui J. Starobinski. Astfel, în *L'œil vivant*, fraza care tocmai ne-a reținut atenția este reînscrisă într-o întreagă serie de exemple ale unor substituiri analoage, extrase, în cea mai mare parte, din *Noua Eloiză*. Acesta, de pildă, dintre multe alte „fetișuri erotice": „Toate părțile veșmintelor tale împrăștiate vorbesc imaginației mele înflăcărate despre părțile trupului tău pe care le ating: pălăria ușoară care împodobește părul tău lung și blond pe care se preface a-l acoperi; fericitul batic cu fața lipită de care nici măcar o dată nu voi avea ceva de șoptit; neglijeul elegant și simplu care evidențiază atât de pregnant gustul celei care îl poartă; condurii atât de drăguți pe care un picior suplu îi umple fără dificultate; corpul fin care atinge și îmbrățișează... Ce talie încântătoare! În față cu două contururi ușoare... O, spectacol al desfătării! Corsetul a cedat presiunii... Urme delicioase, pe care le sărut de mii de ori!" (pp. 115-116)

Reține, însă, îndeajuns singularitatea acestor substituiri și articularea acestor deplasări atenția interpretului? Ne întrebăm dacă, din grija de a reacționa împotriva unei psihanalize reductive, cauzaliste, disociative, Starobinski nu acordă, cumva, în general, prea mare încredere unei psihanalize totalitare, în stil fenomenologic sau existențial. Aceasta, dat fiind că difuzează sexualitatea în ansamblul comportamentului, riscă, poate, să estompeze clivajele, diferențele, deplasările și fixările de tot felul care structurează, tocmai, acest ansamblu. Locul sau locurile sexualității nu dispar, oare, prin această analiză a unui comportament global, așa cum o recomandă Starobinski? „Comportamentul erotic nu constituie un dat fragmentar: reprezintă o manifestare a individului total, și așa se cuvine analizat. Indiferent dacă îl neglijăm sau dacă îl transformăm într-un subiect privilegiat pentru analiză, exhibiționismul nu poate fi limitat doar la «sfera» sexuală: întreaga personalitate se dezvăluie prin el, prin unele dintre «opțiunile existențiale» fundamentale ale sale" (*La transparence et l'obstacle*, pp. 210-211; o notă ne trimite la *Fenomenologia percepției* a lui Merleau-Ponty). Și nu riscăm, oare, procedând astfel, să determinăm patologicul într-o manieră cât se poate de clasică, sub forma unui „exces" gândit prin prisma categoriilor „existențiale"? „În perspectiva unei analize globale, se va dovedi că anumite date prime ale conștiinței constituie în același timp sursa gândirii speculative a lui Rousseau și sursa demenței sale. Aceste date-sursă nu sunt, însă, morbide prin ele însele. Doar pentru că sunt trăite într-un mod excesiv ajunge boala să se declare și să dezvolte... Dezvoltarea morbidă va realiza evidențierea caricaturală a unei probleme «existențiale» fundamentale pe care conștiința n-a fost în stare s-o domine" (p. 253).

> mereu în timpul zilei, seara înconjurat de obiecte care-mi aminteau de ea, dormind în patul unde știam că dormise ea – câte atâtări [*que de stimulants*]! Cititorul care și le înfățișează m-ar putea considera un om pe jumătate mort. Dimpotrivă, însă, ceea ce trebuia să mă piardă fu ceea ce mă salvă, cel puțin pentru o vreme. Îmbătat de farmecul de a trăi în preajma ei, de dorința arzătoare de a-mi trece zilele lângă ea, prezentă sau absentă, vedeam mereu în ea o mamă duioasă, o soră dragă, o prietenă minunată, și nimic mai mult... era pentru mine singura femeie care se afla pe lume, iar marea gingășie a simțămintelor pe care mi le insufla, nelăsând simțurilor mele timpul să se înfierbânte pentru altele, mă apăra de ea și de toate cele legate de sexul ei".

Această experiență nu a fost un eveniment care a marcat doar o perioadă arhaică sau adolescentină. Ea nu a făcut doar să construiască sau să susțină, asemenea unei temelii îngropate, un edificiu de semnificații. Ci a rămas o obsesie activă, al cărei „prezent" este neîncetat reactivat și construit în mod retroactiv, până la sfârșitul „zilelor" și al „textului" lui Jean-Jacques Rousseau. Ceva mai târziu și ceva mai jos în textul *Confesiunilor* (Cartea a patra)[7], „o mică pățanie, ce nu poate fi povestită ușor", ne este adusă la cunoștință. Întâlnirea cu un bărbat supus aceluiași viciu". Jean-Jacques fuge îngrozit, „tremurând așa de tare, de parcă aș fi săvârșit o nelegiuire". „Amintirea aceea mă lecui pentru multă vreme de asemenea curiozități."

Pentru multă vreme? La acest onanism și de acest onanism care ne permite să ne afectăm pe noi înșine oferindu-ne niște prezențe și convocând niște frumuseți absente, Rousseau nu va înceta niciodată să recurgă și să se acuze. El va rămâne, în ochii săi, modelul însuși al viciului și al perversiunii. Afectându-te pe tine însuți cu o altă prezență, te *alterezi* pe tine însuți. Or, Rousseau nu vrea și nu poate să considere că această alterare nu survine eului din afară, ci îi constituie originea însăși. O privește ca pe un rău contingent venind să afecteze din exterior integritatea subiectului. Dar nu poate să renunțe la ceea ce îi restituie, în mod imediat, cealaltă prezență dorită; tot așa cum nu putem renunța la limbaj. Tocmai de aceea, inclusiv din acest punct de vedere, așa cum spune el în *Dialoguri* (p. 800), „până la sfârșitul vieții sale nu va înceta să fie un copil bătrân".

Restituire a prezenței prin limbaj, restituire în același timp simbolică și nemijlocit-imediată. Trebuie să gândim această contradicție. Experiență de restituire *nemijlocită* dat fiind că ea *se lipsește* [*se passe*], în calitatea ei de experiență, în calitatea ei de conștiință, de a mai *trece* [*passer*] *prin lume*. Cel care atinge este atins, auto-afectarea trece [*passe*] drept autarhie pură. Dacă prezența pe care ea și-o oferă, atunci, este simbolul substitutiv al unei alte prezențe, aceasta din urmă nu a putut niciodată să fie dorită „în persoană" înaintea acestui joc de substituire și a acestei experiențe simbolice a auto-afectării. Lucrul-însuși nu apare în afara sistemului simbolic care nu există fără posibilitatea auto-afectării. Experiență, în același timp, de restituire *imediată*, dat fiind că *nu așteaptă*. Este satisfăcută pe loc și pe dată. Dacă așteaptă, n-o face deoarece celălalt o face să aștepte. Plăcerea pare, atunci, a nu mai fi diferată [*différée*: amânată]. „De ce să te chinuiești atâta, cu speranța îndepărtată a unui succes atât de sărac, atât de nesigur, când poți, chiar acum..." (*Dialogues*).

Dar ceea ce nu mai e diferat [*différé*: amânat] este, în același timp, absolut diferat [*différé*: amânat]. Prezența care ne este livrată, astfel, la prezent este o himeră. Auto-afectarea

[7] Trad. rom., *op. cit.*, vol. I, p. 215.

este o pură speculație [speculare]. Semnul, imaginea, reprezentarea care vin să suplinească [*suppléer*] prezența absentă sunt niște iluzii care ne amăgesc [*donnent le change*]. Vinovăției, spaimei de moarte și de castrare li se adaugă, sau, mai degrabă, li se asimilează experiența frustrării. *A amăgi* [*donner le change*]: indiferent în ce sens am înțelege-o, această expresie descrie cum nu se poate mai bine recursul la suplement. Or, pentru a ne explica „dezgustul [său] pentru fetele publice", Rousseau ne spune că la Veneția, la vârsta de treizeci și unu de ani, „înclinarea ce [i-]a transformat toate pasiunile" (*Confesiuni*, trad. rom., *op. cit.*, vol. I, p. 52)[8] n-a dispărut: „Nu-mi pierdusem funesta apucătură de a-mi amăgi nevoile [*donner le change à mes besoins*]" [trad. rom., *op. cit.*, vol. II, pp. 124-125].

Plăcerea posedării *lucrului însuși* este, astfel, muncită, în chiar actul și în însăși esența ei, de frustrare. Nu se poate, așadar, spune că ar avea vreo esență sau vreun act (*eidos*, *ousia*, *energeia* etc.). Prin ea, în ea, se promite sustrăgându-se și se oferă deplasându-se ceva căruia nici măcar nu-i putem spune, cu strictețe, prezență. Aceasta este constrângerea suplementului, așa se prezintă, excedând întregul limbaj al metafizicii, această structură „aproape de neconceput pentru rațiune". *Aproape* de neconceput: simpla iraționalitate, opusul rațiunii sunt mai puțin iritante și mai puțin derutante pentru logica clasică. Suplementul te face să înnebunești pentru că el nu este nici prezență, nici absență, afectându-ne, prin urmare, și plăcerea, și neprihănirea [*virginité*], ceea ce „a făcut ca înfrânarea și prihana, plăcerea și cumințenia să-mi scape deopotrivă" [trad. rom., *op. cit.*, vol. I, p. 14].

Nu sunt, oare, și așa lucrurile destul de complicate? Simbolicul este imediatul, prezența este absența, non-amânatul este amânat [*le non-différé est différé*], iar plăcerea este amenințare cu moartea. Acestui sistem, acestei stranii economii a suplementului mai trebuie, însă, să-i adăugăm încă o trăsătură. Într-o anumită măsură, aceasta era, deja, lizibilă. Amenințare înspăimântătoare, suplementul este, în același timp, și prima și cea mai sigură protecție: tocmai împotriva acestei amenințări. Iată de ce este cu neputință să se renunțe la el. Iar auto-afectarea sexuală, adică autoafectarea în general, nu începe și nici nu se termină cu ceea ce ni se pare că putem circumscrie sub titulatura de masturbare. „Subterfugiul" suplementului nu are doar puterea de a *procura* o prezență absentă prin intermediul imaginii sale: procurându-ne-o prin procura unui semn, el o ține, în același timp, la distanță și o domină. Căci această prezență este în același timp dorită și temută. Suplementul în același timp încalcă și respectă interdicția. El este și ceea ce permite, în același timp, scrierea ca suplement al vorbirii; dar, deja, și vorbirea, ca scriere în general. Economia lui în același timp ne expune și ne protejează, în funcție de jocul forțelor și al

[8] În aceste pagini celebre din Cartea întâi a *Confesiunilor*, Rousseau apropie primele practici ale lecturii („lecturi furate") de primele descoperiri ale autoerotismului. Și nu pentru că niște „cărți obscene și destrăbălate" l-ar fi încurajat în această direcție. Din contră, și „hazardul a secondat atât de bine firea mea pudică, încât trecusem de treizeci de ani fără să-mi fi aruncat ochii pe vreuna din acele periculoase cărți pe care o frumoasă doamnă din lumea mare le găsește incomode, în sensul că nu poți, spune ea, să le citești decât cu o mână" (trad. rom., *op. cit.*, vol. I, p. 51). Fără aceste „cărți periculoase", Jean Jacques se expune altor pericole. Cunoaștem continuarea paragrafului care se încheie astfel: „Mi-e de ajuns, deocamdată, că am descifrat originea și prima cauză a unei înclinări ce-a transformat toate pasiunile mele și care, conținându-le prin ele însele, m-a făcut totdeauna leneș în a făptui, din prea multă patimă de a dori" (p. 52). Intenția și litera acestui pasaj trebuie apropiate de o altă pagină din *Confessions* (ed. Pléiade, p. 444; cf. și nota editorilor). Ca și de aceea din care extragem aceste rânduri: „Căci a citi în timp ce mănânc a fost totdeauna un năravul meu, din lipsă [*au défaut*] de a fi cu cineva. În felul acesta, înlocuiesc compania pe care n-o am. [*C'est le supplément de la société qui me manque.*] Înghit, rând pe rând, o pagină și o îmbucătură: e ca și cum cartea s-ar ospăta împreună cu mine" (Cartea VI, trad. rom., *op. cit.*, vol. II, p. 63).

diferențelor de forță. În felul acesta, suplementul este periculos prin aceea că ne amenință cu moartea, dar câtuși de puțin la fel de periculos, consideră, aici, Rousseau, ca „sălașul femeilor". Plăcerea *însăși*, fără simbol și fără supletiv, cea care ne-ar acorda (cu) însăși prezența pură – dacă așa ceva, desigur, ar fi cu putință –, n-ar fi altceva decât un alt nume al morții. Rousseau spune cât se poate de clar acest lucru:

> „Voluptatea! [*Jouir!*] Este ea făcută pentru om? Ah, dacă aș fi sorbit o singură dată în viața mea în toată plenitudinea lor desfătările dragostei, nu cred că plăpândă mea existență le-ar fi putut face față; aș fi murit pe loc" (*Confesiuni*, Cartea a cincea).

Dacă este să ținem seama de evidența universală, de valoarea necesară și *a priori* a acestei propoziții în formă de suspin, imediat trebuie să recunoaștem că „sălașul femeilor", hetero-erotismul, nu poate să fie trăit (în mod efectiv și real, așa cum avem impresia că putem spune) decât dacă dispunem de capacitatea de a adăposti în noi înșine propria noastră protecție suplementară. Altfel spus, între auto-erotism și hetero-erotism nu există o graniță, ci o distribuire economică. Tocmai în interiorul acestei reguli generale se decupează diferențele. Aceea a lui Rousseau, de exemplu. Și mai înainte de a încerca, ceea ce nu avem pretenția să facem aici, să circumscriem pura singularitate a economiei sau a scriiturii lui Rousseau, se impune să relevăm și să articulăm, cu prudență, între ele toate necesitățile structurale sau esențiale, la diferitele lor grade de generalitate.

Pornind tocmai de la o anumită reprezentare determinată a „sălașului femeilor" a trebuit Rousseau să recurgă, întreaga sa viață, la acest tip de suplement-subterfugiu periculos pe care-l numim masturbare, și care nu poate fi disociat de activitatea sa de scriitor. Și aceasta, până la sfârșit. Thérèse – acea „Thérèse" despre care putem să vorbim, „Thérèse" cea din text, cea al cărei nume și a cărei „viață" țin de scrierea pe care-o citim – a simțit-o pe pielea ei. În cartea a douăsprezecea a *Confesiunilor*, în momentul când Rousseau declară că „trebuie să spun totul", ni se împărtășește „dubla rațiune" a anumitor „hotărâri":

> „Trebuie să spun totul; n-am ascuns nici cusururile bietei Maman, nici pe ale mele; nu se cade să fiu mai îngăduitor cu Thérèse, și oricâtă plăcere aș încerca în a lăuda o ființă ce-mi este atât de dragă, nu vreau nici să-i ascund păcatele, dacă o schimbare fără de voie în pornirile inimii poate să fie cu adevărat un păcat. De mai multă vreme observasem o răcire în inima ei... Cădeam din nou în același neajuns al cărui efect îl simțisem față de Maman, și acel efect era același față de Thérèse: să nu căutăm desăvârșirea în afara naturii; el va fi același față de oricare femeie... Situația mea era totuși, atunci, aceeași, ba încă mai rea prin furia dușmanilor mei, care nu căutau decât să mă prindă asupra greșelii. M-am temut să nu cad în recidivă, și nevroind să înfrunt această primejdie, am preferat să mă condamn la abstinență, decât s-o expun pe Thérèse de a se vedea iarăși în același caz. Observasem de altminteri că relațiile cu femeile [*l'habitation des femmes*] îmi înrăutățeau în chip sensibil starea sănătății. Această dublă rațiune m-a făcut să iau hotărâri pe care le-am încălcat uneori, dar în care am stăruit cu mai multă tărie de trei sau de patru ani încoace" [trad. rom., *op. cit*, vol. III, pp. 141-142].

În *Manuscrisul de la Paris*, după „îmi înrăutățeau în chip sensibil starea sănătății", se poate citi: „Viciul echivalent, de care nu m-am putut niciodată lecui, mi se părea mai puțin neprielnic. Această dublă rațiune[9]..."

Această perversiune constă în a acorda preferință semnului și are darul de a mă ține la adăpost de risipa mortală. Firește. Dar această economie aparent egoistă funcționează, în același timp, și într-un întreg sistem de reprezentare morală. Egoismul este ispășit, răscumpărat prin vinovăție. Aceasta determină auto-erotismul ca epuizare fatală și ca rănire de sine însuși. Dar cum, în felul acesta, eu nu-mi fac rău decât mie însumi, această perversiune nu este cu adevărat condamnabilă. Rousseau explică acest lucru în mai multe scrisori. De pildă: „Cu excepția acestui fapt și a viciilor care nu mi-au făcut niciodată rău decât mie însumi, pot să expun tuturor privirilor o viață fără reproș în toată taina inimii mele" (către domnul de Saint-Germain, 26.02.70). „Am mari vicii, dar ele nu mi-au făcut niciodată rău decât mie însumi" (către domnul Le Noir, 15.01.72[10]).

Jean-Jacques nu a putut, astfel, să caute un suplement pentru Thérèse decât cu o singură condiție: aceea ca sistemul suplementarității în general să fi fost deja deschis în posibilitatea sa, ca jocul substituirilor să fi fost de multă vreme deja lansat și ca, *dintr-un anumit punct de vedere, Thérèse să fi fost deja, ea însăși, un suplement, un înlocuitor.* Așa cum Maman fusese, deja, suplementul unei mame necunoscute, și așa cum „adevărata mamă" însăși, la care se opresc „psihanalizele" cunoscute ale cazului Jean-Jacques Rousseau, fusese deja, într-o oarecare măsură, încă de la cea dintâi urmă, și chiar dacă nu murise „cu adevărat" la naștere, tot un înlocuitor. Acesta este, deci, lanțul suplementelor. Numele lui Maman desemnează, deja, unul:

> „Ah, Thérèse, sunt prea fericit de a te avea cuminte și curată și de a nu da peste ceea ce nu căutam! [Este vorba de „fecioria" despre care Thérèse tocmai îi mărturisise că și-o pierduse într-un mod nevinovat și accidental.] La început nu vroisem decât să-mi găsesc o desfătare. Am văzut că făcusem mai mult și-mi găsisem o tovarășă. Un pic de obișnuință cu această minunată fată, un pic de reflectare asupra situației mele mă făcură să înțeleg că, gândindu-mă numai la plăcerile proprii, făcusem mult pentru fericirea mea. *În locul* ambiției înfrânte, îmi trebuia o dragoste vie, care să-mi *umple* inima. Îmi trebuia, spre a spune adevărul întreg, o ființă care să-i urmeze lui Maman: de vreme ce nu se putea să mai trăiesc cu ea, aveam nevoie de cineva care să împartă viața cu elevul ei și în care eu să găsesc simplitatea, blândețea sufletească pe care ea o găsise în mine. Trebuia ca tihna vieții particulare și casnice să mă *despăgubească* de cariera strălucită la care renunțasem. Când eram cu totul singur, inima îmi era goală; dar era destul o alta, ca să mi-o *umple*. Soarta mi-o smulsese, mi-o înstrăinase, cel puțin în parte, pe aceea pentru care mă zămislise natura. De atunci eram singur; *căci pentru mine nu există treaptă de mijloc între tot și nimic. Am găsit în Thérèse înlocuirea [le supplément] de care aveam nevoie*"[11].

---

[9] Vezi nota editorilor, p. 1569.

[10] Vezi și *Confessions* (p. 109, nota editorilor).

[11] Trad. rom, *op. cit.*, vol. II, p. 145 (subl. J.D.). Starobinski (*La transparence et l'obstacle*, p. 221 și editorii [francezi] ai *Confesiunilor* (Pléiade, p. 332, nota 1) apropie în mod justificat utilizarea cuvântului „*supplément*" de aceea, deja citată, a „subterfugiului periculos" [*supplément dangereux*] [ed. cit.., vol. I, p. 140].

Prin toată această secvență de suplemente se anunță o necesitate: aceea a unui lanț infinit, multiplicând în mod ineluctabil medierile suplementare care produc tocmai sensul a ceea ce ele amână, diferă: mirajul lucrului însuși, al prezenței nemijlocite, al percepției originare. Imediatețea este derivată. Totul începe cu intermediarul, iată ce anume este „de neconceput pentru rațiune".

Exorbitantul. Chestiune de metodă

„Căci pentru mine nu există treaptă de mijloc [*intermediaire*] între tot și nimic." Intermediarul este mijlocul și este medierea, termenul median între absența totală și plenitudinea absolută a prezenței. Știm că mediatețea este numele a tot ceea ce Rousseau a dorit, cu înverșunare, să șteargă. Această voință s-a exprimat într-un mod deliberat, acut și tematic. Nu are nevoie să fie descifrată. Or, Jean-Jacques o reamintește, aici, exact în momentul când este pe cale de a silabisi suplementele care s-au înlănțuit pentru a ține locul unei mame sau al unei naturi. Iar suplementul, ține, aici mijlocul între absența totală și prezența totală. Jocul substituirii umple și marchează o lipsă anume, determinată. Rousseau, însă, continuă ca și cum recursul la suplement – în cazul de față, la Thérèse – ar urma să-i potolească neliniștea în fața intermediarului: „De atunci eram singur; căci pentru mine nu există treaptă de mijloc între tot și nimic. Am găsit în Thérèse înlocuirea de care aveam nevoie". Virulența acestui concept este, în felul acesta, domolită, ca și cum el ar fi putut fi *interpelat în mod rațional*[VIII], îmblânzit, domesticit.

Acest fapt pune problema utilizării cuvântului „înlocuitor" [*supplément*: suplement]: problema situării lui Rousseau în interiorul limbii și în acela al logicii care îi asigură acestui cuvânt sau acestui concept niște resurse suficient de *surprinzătoare* pentru ca presupusul subiect al frazei să spună întotdeauna, atunci când se servește de „înlocuitor", de „suplinitor" de „suplement", mai mult, mai puțin sau altceva decât ceea ce *ar vrea să spună*. Această problemă nu este, prin urmare, doar a scriiturii lui Rousseau, ci și a propriei noastre lecturi. Trebuie să începem prin a ține cât se poate de strict seama de această *priză* sau de această *surpriză*: scriitorul scrie *într-o* limbă și *într-o* logică ale căror sisteme, legi și vieți proprii nu pot fi, prin definiție, dominate în mod absolut de către discursul său. El nu se servește de sistem decât lăsându-se, într-un anumit fel și până la un anumit punct, condus de către acesta. Iar lectura trebuie să vizeze, întotdeauna, un anumit raport, nebăgat în seamă de către scriitor, între ceea ce el comandă și ceea ce el nu comandă din schemele limbii de care se folosește. Acest raport nu reprezintă o anumită repartizare cantitativă de umbră și de lumină, de slăbiciune și de forță, ci o structură semnificantă pe care lectura critică trebuie să o *producă*.

Ce vrea să însemne, aici, *a produce*? Încercând să explicăm acest lucru, am vrea să amorsăm o justificare a principiilor de lectură după care ne călăuzim. O justificare, așa cum se va vedea, în totalitate negativă, desenând prin excludere un spațiu al lecturii pe care nu-l umplem, aici: o sarcină de lectură.

A produce această structură semnificantă nu poate, evident, să constea în a reproduce, printr-o dublare ștearsă [*effacé*] și respectuoasă proprie comentariului, raportul conștient,

---

[VIII] În original: *arraisonner*, termen marinăresc, „a inspecta o navă", „a interoga sau a vizita o navă", de la sensul originar „a convinge prin argumente", „a interpela".

voit, intenţional pe care scriitorul îl instituie în schimburile sale cu istoria din care face parte prin intermediul elementului limbii. Fără îndoială, acest moment al comentariului care dublează trebuie să-şi aibă locul său în cadrul lecturii critice. În cazul în care n-o recunoaşte şi nu-i respectă acesteia toate exigenţele clasice, ceea ce nu este deloc simplu şi necesită toate instrumentele criticii tradiţionale, producţia critică riscă să se facă la întâmplare şi să-şi permită să spună aproape orice. Dar această barieră indispensabilă nu a făcut, niciodată, decât să *apere*, ea nu a *deschis* niciodată o lectură.

Cu toate acestea, chiar dacă lectura nu trebuie să se mulţumească să dubleze textul, ea nu poate, în mod legitim, nici să îl transgreseze spre altceva decât el, spre un referent (realitate metafizică, istorică, psiho-biografică etc.) sau spre un semnificat din afara textului, al cărui conţinut ar putea avea loc, ar fi putut avea loc în afara limbii, adică, în sensul pe care îl dăm aici acestui cuvânt, în afara scrierii în general. Tocmai de aceea, consideraţiile metodologice pe care riscăm să le avansăm aici pornind de la un exemplu precis sunt strict dependente de propoziţiile generale pe care le-am elaborat anterior, referitoare la absenţa referentului sau a semnificatului transcendental. *Nu există nimic în afara textului* [*hors texte*]. Şi aceasta nu pentru că nu viaţa lui Jean-Jacques este cea care ne interesează în primul rând, după cum nici existenţa lui Maman sau a lui Thérèse *ele însele*, şi nici pentru că nu avem acces la existenţa lor aşa-zis „reală" decât în text şi pentru că nu dispunem de niciun alt mijloc de a proceda altfel, şi nici de vreun drept de a nesocoti această limitare. Toate raţiunile de acest tip ar fi, desigur, deja suficiente, dar există altele mult mai radicale. Ceea ce am încercat noi să demonstrăm urmând firul conducător al suplementului ca „subterfugiu periculos" este că, în ceea ce numim viaţa reală a acestor existenţe „din carne şi oase", dincolo de ceea ce ni se pare că putem circumscrie ca fiind opera lui Rousseau şi în spatele ei, n-a existat niciodată altceva decât scriere; n-au existat niciodată altceva decât suplemente şi „subterfugii", semnificaţii substitutive care nu au putut să-şi facă apariţia decât în interiorul unui lanţ de trimiteri diferenţiale, „realul" nesurvenind, neadăugându-se decât ca urmare a faptului de a căpăta sens plecând de la o urmă şi de la o nevoie [*appel*] de suplement etc. Şi tot aşa la infinit, deoarece am citit, *în text*, că prezentul absolut, natura, ceea ce desemnează cuvintele „mamă reală" etc., s-a sustras dintotdeauna deja, n-a existat niciodată; că ceea ce deschide sensul şi limbajul este tocmai această scriere ca dispariţie a prezenţei naturale.

Chiar dacă nu este un comentariu, lectura noastră trebuie să fie, totuşi, una internă şi să rămână în text. Tocmai de aceea, în pofida unor posibile aparenţe, reperarea cuvântului *înlocuitor* [*supplément*] nu este, aici, căutşi de puţin una psihanalitică, dacă prin aceasta înţelegem o interpretare care ne-ar transporta în afara scrierii, spre un semnificat psiho-biografic sau chiar spre o structură psihologică generală pe care am putea să o separăm, de drept, de semnificant. Această din urmă metodă a putut să se opună, când şi când, comentariului dublant şi tradiţional: s-ar putea, însă, demonstra că, de fapt, ea colaborează foarte lesne cu el. *Siguranţa cu care comentariul priveşte identitatea cu sine a textului, încrederea cu care el decupează conturul acestuia merge mână în mână cu certitudinea calmă care sare peste text în direcţia presupusului său conţinut, pe latura semnificatului pur.* Şi, de fapt, în cazul lui Rousseau, studii psihanalitice de felul celor ale dr. Laforgue nu transgresează textul decât după ce-l vor fi citit cu metodele cele mai curente. Lectura „simptomului" literar este cea mai banală, mai şcolărească şi mai naivă. Şi, odată ce te vei fi orbit, astfel, singur cu privire la însăşi ţesătura „simptomului" ca atare, la textura sa

proprie, treci cu vioiciune peste el către un semnificat psiho-biografic a cărui legătură cu semnificantul literar devine, atunci, una perfect extrinsecă și contingentă. Cealaltă față a aceluiași gest poate fi recunoscută atunci când, în anumite lucrări generale dedicate lui Rousseau, în interiorul unui ansamblu de formă clasică care se prezintă drept o sinteză care ar restitui cu fidelitate, prin comentarii și enumerare de teme, ansamblul operei și pe cel al gândirii, dai, inevitabil, peste un capitol cu aspect biografic și psihanalitic dedicat „problemei sexualității la Rousseau", având, ca apendice, o trimitere la dosarul medical al autorului.

Chiar dacă ni se pare, în principiu, cu neputință să separi, prin interpretare sau comentariu, semnificatul de semnificant și să distrugi, astfel, scrierea prin intermediul acelei scrieri care continuă să fie lectura, credem, totuși, că această imposibilitate se articulează în mod istoric. Ea nu limitează în același fel, în același grad și după aceleași reguli tentativele de descifrare. Trebuie să ținem seama, aici, de istoria textului în general. Atunci când vorbim despre scriitor și despre supradeterminarea pe care o exercită, asupra lui, limba [*le surplomb de la langue*], nu ne gândim doar la scriitorul de literatură. Filosoful, cronicarul, teoreticianul în general și, la limită, oricine scrie este surprins în felul acesta. În fiece caz însă, scrietorul se află înscris într-un sistem textual determinat. Chiar dacă niciodată nu există un semnificat pur, există, totuși, raporturi diferite cât privește ceea ce, din semnificant, *se dă* drept un strat ireductibil de semnificat. Textul filosofic, de exemplu, chiar dacă, de fapt, este întotdeauna scris, presupune, tocmai ca pe propria sa specificitate filosofică, proiectul de a se estompa [*s'effacer*] în fața conținutului semnificat pe care-l transportă și pe care, în general, îl transmite ca învățătură. Lectura trebuie să țină seama de acest proiect, chiar dacă, în ultimă analiză, ea înțelege să-i scoată în evidență eșecul. Or, întreaga istorie a textelor, și, în interiorul ei, istoria formelor literare în Occident, trebuie studiată din acest punct de vedere. Cu excepția unui vârf sau a unui punct de rezistență care nu s-a lăsat recunoscut, ca atare, decât extrem de târziu, scrisul literar, aproape întotdeauna și aproape pretutindeni, în moduri și în epoci extrem de diverse, s-a pretat el însuși acestei lecturi *transcendente*, acestei căutări a semnificatului pe care, aici, o punem la îndoială nu pentru a o anula, ci pentru a o înțelege și a o cuprinde, a o îngloba în interiorul unui sistem față de care ea este oarbă. Literatura filosofică nu este decât un exemplu din interiorul acestei istorii, dar unul dintre cele mai semnificative. Și el ne interesează în mod deosebit în cazul lui Rousseau. Care, în același timp, și din niște rațiuni profunde, a produs o literatură filosofică din care fac parte *Contractul social* și *Noua Eloiză*, alegând, totodată, să existe prin intermediul scrisului literar: printr-o scriitură care nu s-ar epuiza în mesajul – filosofic sau de alt fel – pe care ea ar putea, așa cum se spune, să ni-l transmită. Iar ceea ce Rousseau, în calitate de filosof sau de psiholog, a spus despre scriere în general nu poate fi separat de sistemul propriei sale scrieri. De aceste afirmații trebuie să ținem seama.

Fapt care pune niște probleme redutabile. Probleme de decupaj, mai ales. Să dăm trei exemple.

1 — Dacă parcursul pe care l-am urmat în lectura „periculosului subterfugiu" [*supplément*] nu este, pur și simplu, unul psihanalitic este, fără îndoială, deoarece psihanaliza curentă a literaturii începe prin a pune între paranteze semnificantul literar ca atare. Dar și, fără îndoială, deoarece teoria psihanalitică este ea însăși, pentru noi, un ansamblu de texte ce aparține istoriei și culturii noastre. În această măsură, dacă ea marchează lectura

noastră și modul de scriere al interpretării noastre, ea n-o face asemenea unui principiu sau unui adevăr care ar putea fi sustras sistemului textual în interiorul căruia locuim pentru a fi luminat într-o deplină neutralitate. Dintr-un anumit punct de vedere, ne aflăm *în* istoria psihanalizei tot așa cum ne aflăm și *în* textul lui Rousseau. Așa cum Rousseau își extrăgea resursele dintr-o limbă deja existentă – și care, într-o anumită măsură, se întâmplă să fie și a noastră, asigurându-ne, astfel, o anumită lizibilitate minimală a literaturii franceze –, tot așa și noi, astăzi, circulăm într-o anumită rețea de semnificații marcate de teoria psihanalitică, cu toate că nu o dominăm și chiar dacă suntem siguri că niciodată n-o vom putea stăpâni la perfecție.

Altul este, însă, motivul pentru care aici nu este vorba de o psihanaliză, chiar și confuză, a lui Jean-Jacques Rousseau. O astfel de psihanaliză ar trebui să fi reperat, deja, toate structurile de apartenență ale textului lui Rousseau, tot ceea ce nu este propriu acestuia dat fiind că, în virtutea supradeterminării [*surplomb*] și a anteriorității, a deja-prezentului [*le déjà-là*[IX]] limbii și al culturii, el este mai curând locuit decât produs de către scriere. În jurul punctului de originalitate ireductibilă al acestei scrieri se organizează, se înglobează învăluindu-se [*s'enveloppent*] și se intersectează o serie imensă de structuri, de totalități istorice de toate felurile. Chiar și presupunând că psihanaliza ar putea, de drept, să dea de capăt decupării și interpretării lor, chiar și presupunând că ea ar putea să dea seamă de întreaga istorie a metafizicii occidentale care se află, cu scriitura lui Rousseau, în niște raporturi de locuire [*habitation*], și tot ar mai trebui ca ea să elucideze legea propriei sale apartenențe la metafizica și la cultura occidentală. Să nu continuăm, prin urmare, pe această direcție. Am măsurat, deja, dificultatea sarcinii și partea de eșec din interpretarea noastră cu privire la suplement. Suntem siguri că aceasta a izbutit să capteze ceva ireductibil rousseauist, dar și că, în același timp, am tras după noi o masă încă informă de rădăcini, de sol și de sedimente de toate soiurile.

2 — Chiar și presupunând că opera lui Rousseau ar putea fi izolată și articulată cu strictețe în interiorul istoriei în general, apoi în interiorul istoriei semnului „înlocuitor" [*supplément*], și tot ar mai trebui să ținem seama de multe alte posibilități. Urmărind aparițiile cuvântului „înlocuitor" și a sau ale conceptelor care îi corespund, parcurgem un anumit traseu în interiorul textului lui Rousseau. Acest traseu ne va asigura, fără îndoială, economisirea unui sinopsis. Dar nu sunt posibile, oare, și alte trasee? Și, atât timp cât ansamblul traseelor nu este epuizat în mod efectiv, cum poate fi justificat tocmai acesta de față?

3 — În textul lui Rousseau, după ce vom fi indicat, cu anticipație și ca preludiu, funcția semnului „înlocuitor", ne pregătim, acum, să privilegiem, într-un mod pe care unii nu vor ezita să-l considere exorbitant, anumite texte, cum ar fi *Eseul despre originea limbilor* și alte fragmente referitoare la teoria limbajului și la scriere. Cu ce drept? Și de ce tocmai aceste texte scurte, publicate, în marea lor majoritate, abia după moartea autorului, greu de clasificat, având date și surse de inspirație incerte?

[IX] Traducerea franceză standard a termenului heideggerian *Da-sein*: „faptul-de-a-fi-aici-ca-loc-de-deschidere", după cum traduc, analitic, în limba română, G. Liiceanu și C. Cioabă, cf. *Ființă și Timp*, *op. cit.* Pentru mai multe amănunte, cf. și începutul „Note de traducere (Glosar)".

La toate aceste întrebări, și în interiorul logicii sistemului lor, nu există niște răspunsuri mulțumitoare. Într-o anumită măsură și în pofida tuturor măsurilor teoretice de precauție pe care le formulăm, alegerea noastră este, într-adevăr, una *exorbitantă*.

Dar ce este exorbitantul?

Voiam să atingem punctul unei anumite exteriorități față de totalitatea epocii logocentrice. Pornind de la acest punct de exterioritate, s-ar putea ataca [*entamer*] o anumită deconstrucție a acestei totalități, care este, în același timp, și un drum trasat, al acestei orbite (*orbis*) care este, în același timp, orbitară (*orbita*). Or, primul gest al acestei ieșiri și al acestei deconstrucții, chiar dacă ascultă de o anumită necesitate istorică, nu-și poate oferi niște certitudini metodologice sau logice intraorbitare. În interiorul împărcuirii [*clôture*], stilul ei nu poate fi judecat decât în funcție de niște opoziții primite de-a gata [*reçues*]. Se va spune că acest stil este empirist, și, într-o anumită măsură, acest lucru va fi adevărat. *Ieșirea* este una radical empiristă. Ea procedează asemenea unei gândiri care rătăcește [*pensée errante*] în căutarea posibilității itinerarului și a metodei. Ea se afectează cu ne-cunoaștere ca și cum aceasta ar fi propriul ei viitor și, în mod deliberat, *se aventurează*. Am definit noi însine forma și vulnerabilitatea unui astfel de empirism. Aici, însă, conceptul de empirism se distruge singur. A trece dincolo de orbita metafizică este o tentativă de a ieși de pe făgaș (*orbita*) pentru a gândi ansamblul opozițiilor conceptuale clasice, în special pe aceea în care se află prinsă însăși valoarea de empirism: opoziția dintre filosofie și non-filosofie, altă denumire a empirismului, a acestei neputințe de a-ți susține tu însuți, până la capăt, coerența propriului tău discurs, de a te produce ca adevăr în momentul în care zdruncini valorea de adevăr, de a scăpa din contradicțiie interne ale scepticismului etc. *Gândirea asupra acestei opoziții istorice dintre filosofie și empirism nu este pur și simplu empirică, și ea nu poate fi calificată astfel fără abuz și fără falsă cunoaștere.*

Să specificăm această schemă. Ce anume este exorbitant în lectura lui Rousseau? Fără îndoială că Rousseau, am sugerat deja acest lucru, nu deține decât un privilegiu extrem de relativ în istoria care ne interesează aici. Chiar dacă nu am dori decât să-l situăm în interiorul acestei istorii, fără îndoială că atenția pe care i-am acorda-o a fi una disproporționată. Dar nu despre așa ceva este vorba. Este vorba de a recunoaște o articulare decisivă a epocii logocentrice. Pentru o astfel de recunoaștere, Rousseau ni s-a părut a fi un excelent revelator. Aceasta presupune, firește, ca noi să fi amorsat, deja, ieșirea, să fi determinat, deja, reprimarea scrierii ca operațiune fundamentală a epocii, să fi citit, deja, un anumit număr de texte dar nu toate textele, un anumit număr de texte ale lui Rousseau dar nu toate textele lui Rousseau. Recunoașterea acestui empirism nu se poate susține decât prin virtutea întrebării. Deschiderea unei întrebări, ieșirea din țarcul [*clôture*] unei evidențe, zdruncinarea unui sistem de opoziții, toate aceste mișcări au, în mod necesar, forma empirismului și a rătăcirii [*errance*]. Ele nu pot fi, în tot cazul, descrise, *din punctul de vedere al normelor trecute*, decât sub această formă. Nicio altă urmă nu e disponibilă, și cum aceste întrebări rătăcitoare nu sunt, în totalitate, niște începuturi absolute, ele se lasă atinse în mod efectiv, pe o întreagă suprafață a lor, de această descriere care este, în același timp, și o critică. Trebuie să începem *de undeva de unde ne aflăm*, iar gândirea asupra urmei, care nu poate să nu țină seama de fier, ne-a învățat deja că este cu neputință să justifici în mod absolut un punct de pornire. *Undeva unde ne aflăm*: într-un text deja, în care ni se pare că suntem.

Să restrângem și mai mult argumentația. Tema suplementarității nu este, fără îndoială, în anumite privințe, decât o temă oarecare, printre multe altele. Ea se află situată în

interiorul unui lanț, este târâtă de el. Am putea, poate, să-i substitutim altceva. *Se întâmplă, însă, că ea descrie lanțul însuși, ființa-lanț a unui lanț textual, structura substituirii, articularea dintre dorință și limbaj, logica tuturor opozițiilor conceptuale pe care și le asumă Rousseau*, în special rolul și modul de funcționare, în interiorul propriului său sistem, al conceptului de natură. El ne spune, în text, ce este un text, în scris, ce este scrierea, în scrisul lui Rousseau, dorința lui Jean-Jacques etc. Dacă avem în vedere, conform tezei axiale a acestui eseu, că nu există nimic în afara textului, justificarea noastră ultimă ar fi, așadar, următoarea: conceptul de suplement și teoria scrierii desemnează, așa cum atât de frecvent se spune azi, *în abis* [*en abyme*], textualitatea însăși în textul lui Rousseau. Și vom vedea că abisul nu este, aici, un accident, fie el fericit sau nefericit. O întreaga teorie a necesității structurale a abisului se va constitui, puțin câte puțin, pe parcursul lecturii noastre; procesul nesfârșit al suplementarității a *atacat* [*entamé*] dintotdeauna deja prezența, înscriind dintotdeauna deja în ea spațiul repetiției și al dedublării de sine. Reprezentarea *în abis* a prezenței nu este un accident al prezenței; dorința de prezență se naște, din contră, tocmai din abisul reprezentării, al reprezentării reprezentării etc. Suplementul însuși este, prin urmare, și în toate sensurile acestui cuvânt, exorbitant.

Rousseau înscrie, prin urmare, textualitatea în text. Dar operațiunea lui nu este deloc una simplă. Ea procedează, viclean, sub acoperirea unui gest de ștergere [*effacement*] de sine[x]; și atât relațiile strategice, cât și raporturile de forță dintre cele două mișcări formează un desen complicat. Acesta ni se pare a fi reprezentat tocmai în modul de mânuire al conceptului de înlocuitor [suplement]. Rousseau nu poate să utilizeze acest concept simultan în toate virtualitățile sale de sens. Felul în care îl determină, lăsându-se, astfel, determinat tocmai de ceea ce el exclude din cuprinsul său, sensul în care el îl deviază, când ca adaos, când ca înlocuitor, când ca pozitivitate și ca exterioritate a răului, când ca fericit auxiliar, toate aceste mișcări nu traduc nici o pasivitate ori o activitate, nici o inconștiență ori o luciditate a autorului. Lectura trebuie nu numai să abandoneze aceste categorii – care sunt, să reamintim în trecere acest lucru, niște categorii fondatoare ale metafizicii –, ci să producă însăși legea acestui mod de raportare la conceptul de suplement. Cu adevărat de o producere, de o producție este, așadar, vorba, căci nu facem doar să dublăm ceea ce gândea Rousseau cu privire la acest raport. Conceptul de înlocuitor [suplement] constituie un fel de pată oarbă în interiorul textului lui Rousseau, ne-văzutul [*le non-vu*] care deschide și limitează vizibilitatea. Dar producția, chiar dacă încearcă să arate, să ofere vederii acest ne-văzut, nu iese, aici, din text. Nici n-a crezut, de altfel, vreodată că ar putea să o facă altfel decât printr-o iluzie. Ea se află conținută în transformarea limbii pe care o desemnează, în schimburile reglementate dintre Rousseau și istorie. Or, noi știm foarte bine că aceste schimburi nu trec decât prin limbă și prin text, în înțelesul infrastructural pe care i-l recunoaștem, acum, acestui cuvânt. Iar ceea ce numim producție este, inevitabil, un text, sistemul unei scrieri și al unei lecturi despre care știm *a priori*, dar abia acum, în acest moment, și cu o cunoaștere care nu este o adevărată cunoaștere, că se organizează tocmai în jurul propriei lor pete oarbe.

[x] În original: *elle ruse avec un geste d'effacement.*

CAPITOLUL III —

Geneză și structură în *Eseu despre originea limbilor*

I — LOCUL *ESEULUI*

Care este situația vocii în logica suplementului, în ceea ce, probabil, ar trebui să numim „grafica" sa?

În lanțul suplementelor, scrierea cu greu putea fi separată de onanism. Aceste două suplemente au în comun cel puțin faptul de a fi periculoase. Conform, însă, cu economia diferării, ele confirmă interdicția pe care-o încalcă, ocolind un pericol și economisind o risipă. În ciuda lor, dar și grație lor, ni se îngăduie să vedem soarele, să merităm lumina ce ne reține la suprafața minei.

Ce vinovăție li se atașează acestor două experiențe? Ce culpabilitate fundamentală este fixată sau deportată în ele? Aceste întrebări nu pot fi elaborate acolo unde își au locul propriu decât dacă, în prealabil, vom fi descris suprafața structurală și „fenomenologică" a acestor două experiențe, și în primul rând spațiul lor comun.

În ambele cazuri, posibilitatea auto-afectării se manifestă ca atare: ea lasă o urmă de sine în lume. Rezidența mundană a unui semnificant devine inexpugnabilă. Scrisul rămâne, iar experiența atingătorului-atins [*du touchant-touché*] admite lumea ca terț. Exterioritatea spațiului este, aici, una ireductibilă. În structura generală a auto-afectării, în faptul-de-a-ți-da-o-prezență [*le se-donner-une-présence*] sau o plăcere, operațiunea de a atinge-a fi atins îl adăpostește pe altul în minuscula diferență care separă faptul de a acționa [*l'agir*] de faptul de a îndura [*le pâtir*]. Iar exteriorul, suprafața expusă a corpului, semnifică, marchează pentru totdeauna diviziunea care muncește auto-afectarea.

Or, auto-afectarea este o structură universală a experienței. Orice viețuitor are capacitatea de a se auto-afecta. Și numai o ființă capabilă să simbolizeze, adică să se auto-afecteze, poate să se lase afectată de altul în general. Auto-afectarea este condiția unei experiențe în general. Această posibilitate – altă denumire a „vieții" – este o structură generală articulată de istoria vieții și care dă loc unor operațiuni complicate și ierarhizate. Auto-afectarea, cât-despre-sine-le [*le quant-à-soi*] sau pentru-sine-le [*le pour-soi*], subiectivitatea, crește ca putință și în materie de dominare a celuilalt pe măsură ce puterea sa de repetiție *se idealizează*. Idealizarea este, aici, mișcarea prin care exterioritatea sensibilă, aceea care mă afectează sau care îmi servește drept semnificant, se supune puterii mele de repetiție, ascultând de ceea ce, din acel moment, începe să-mi apară ca fiind spontaneitatea mea, scăpându-mi din ce în ce mai puțin.

Pornind tocmai de la această schemă trebuie să auzim și să înțelegem vocea. Sistemul ei cere ca ea să fie imediat auzită de către cel care o emite. Ea produce un semnificant care pare a nu cădea în lume, în afara idealității semnificatului, ci a rămâne adăpostită, exact în momentul în care ajunge la sistemul audio-fonic al celuilalt, în interioritatea pură a auto-afectării. Ea nu cade în exterioritatea spațiului și în ceea ce numim lume, care nu este altceva decât în-afara vocii. În vorbirea așa-zis „vie", exterioritatea spațială a semnificantului pare a fi redusă în mod absolut[1]. Pornind tocmai de la această posibilitate trebuie să punem problema strigătului – a ceea ce dintotdeauna noi am exclus, pe latura animalității sau a nebuniei, ca mit al strigătului nearticulat – și a vocii în istoria vieții.

Colocviul este, prin urmare, o comunicare între două origini absolute care, dacă putem să riscăm o astfel de formulare, se auto-afectează reciproc, repetând ca pe un ecou imediat auto-afectarea produsă de către celălalt. Imediatețea constituie, aici, mitul conștiinței. Vocea și conștiința vocii – altfel spus, conștiința pur și simplu, ca prezență la sine – constituie fenomenul unei auto-afectări trăite ca suprimare a diferării. Acest *fenomen*, această presupusă suprimare a diferării, această reducție trăită a opacității semnificantului constituie originea a ceea ce numim prezență. Este *prezent* ceea ce nu este supus procesului diferării. Prezentul este acela pornind de la care ni se pare că putem gândi timpul, eliminând [*en effaçant*] necesitatea opusă: aceea de a gândi prezentul plecând de la timpul ca diferare.

Această structură extrem de formală este implicată de toate analizele investirilor sistemului oralității și ale sistemului audio-fonic în general, indiferent de cât de bogat și de cât de divers este câmpul său.

În momentul când non-prezența ajunge să fie resimțită în vocea însăși – iar ea este cel puțin presimțită încă de pe pragul articulării și al diacriticității –, scrierea este, întrucâtva, fisurată ca valoare. Pe de o parte, așa cum am văzut, ea reprezintă efortul de reapropriere simbolică a prezenței. Dar, pe de altă parte, ea consfințește deposedarea care dislocase, deja, vorbirea. În ambele sensuri, se poate spune că, într-un fel sau altul, ea începuse deja să muncească rostirea „vie", expunând-o morții în semn. Semnul suplementar nu expune, însă, morții afectând o prezență la sine deja posibilă. *Auto*-afectarea îl constituie pe același (*auto*) divizându-l. Privarea de prezență reprezintă însăși condiția experienței, altfel spus, a prezenței.

În măsura în care *pune în joc* prezența prezentului și viața viului, mișcarea limbajului nu se află, fără îndoială, într-un raport de analogie cu auto-afectarea „sexuală". Se confundă cu ea în totalitate, chiar dacă această totalitate este puternic articulată și diferențiată. A vrea să le distingi constituie dorința logocentrică prin excelență. Cea din urmă resursă a ei ar consta în a dizolva sexualitatea în generalitatea transcendentală a structurii lui „a atinge-a fi atins", așa cum ar putea s-o descrie o anumită fenomenologie. Această disociere este tocmai cea prin intermediul căreia noi am vrea să deosebim vorbirea de scriere. Așa cum „funestul avantaj" al auto-afectării sexuale începe cu mult înainte de ceea ce ni se pare că putem circumscrie sub titulatura de masturbare (organizarea unor gesturi considerate patologice și vinovate, rezervate câtorva copii sau adolescenți), la fel și amenințarea suplementară a scrierii este cu mult mai veche decât ceea ce ni se pare că putem construi sub titulatura de vorbire.

[1] Cf. *La voix et le phénomène*.

Metafizica constă, atunci, în a exclude non-prezența determinând suplementul ca *exterioritate simplă*, ca pură adăugire sau ca pură absență. Travaliul de excludere se operează, însă, în interiorul structurii suplementarității. Paradoxul este că noi anulăm adăugirea tocmai pentru că o privim ca pe o pură adăugire. *Ceea ce se adăugă nu înseamnă nimic din moment ce vine să se adauge unei prezențe pline față de care este exterior.* Vorbirea vine să se adauge prezenței intuitive (a ființului, a esenței, a *eidos*-ului, a *ousia*-ei etc.); scrisul vine să se adauge vorbirii vii și prezente la sine; masturbarea vine să se adauge experienței sexuale așa-zis normale; cultura vine să se adauge naturii, răul – inocenței, istoria – originii etc.

Conceptul de origine sau de natură nu este, prin urmare, altceva decât mitul adăugirii, al suplementarității anulate ca fiind pur aditivă. Este mitul ștergerii [*effacement*] urmei, adică al unei diferări originare care nu este nici absență, nici prezență, nici negativă, nici pozitivă. Diferarea originară este suplementaritatea ca *structură*. „Structură" vrea să însemne, aici, ireductibila complexitate în interiorul căreia jocul prezenței și al absenței nu poate fi decât deviat sau deplasat: elementul în care metafizica poate să se producă, dar pe care ea nu poate să îl gândească.

Că această ștergere a urmei se va fi deplasat, de la Platon până la Rousseau și Hegel, asupra scrierii în înțeles strict, iată o deplasare căreia îi percepem poate, acum, necesitatea. Scrierea este un reprezentant al urmei în general, ea nu este urma însăși. *Urma însăși nu există.* (A exista înseamnă a fi, a fi un fiind, un fiind-prezent, *to on*.) Această deplasare lasă, așadar, îngropat, dintr-un anumit punct de vedere, locul deciziei, desemnându-l, însă, într-un mod cât se poate de cert.

Scrierea, rău politic și rău lingvistic

Dorința dorește exterioritatea dintre prezență și non-prezență. Această exterioritate este o matrice. Dintre toți reprezentanții săi (exterioritatea dintre natură și opușii săi, dintre bine și rău, inocență și perversitate, conștiință și non-conștiință, viață și moarte etc.), există unul care necesită, acum, o atenție aparte. Ne va introduce în *Eseul despre originea limbilor*. Este exterioritatea dintre dominație și sclavie sau dintre libertate și nelibertate. Între toți acești reprezentanți, exterioritatea dintre libertate și nelibertate deține, poate, un anumit privilegiu. Reunește mai clar decât alții istoricul (politicul, economicul, tehnicul) și metafizicul. Heidegger a rezumat istoria metafizicii repetând ceea ce face din libertate condiția prezenței, altfel spus, adevărul[2]. Iar vocea ține să treacă întotdeauna drept cea mai bună expresie a libertății. Este prin ea însăși limbajul în libertate și libertatea limbajului, vorbirea pe față care nu trebuie să-și împrumute semnificanții din exterioritatea lumii, și care pare a nu putea fi, prin urmare, deposedată de ei. Ființele cele mai înrobite și mai dezarmate nu continuă, oare, să dispună, până și ele, de această spontaneitate interioară care e vocea? Ceea ce este adevărat cu privire la cetățean este adevărat, înainte de toate, cu privire la acele ființe despuiate și livrate puterii celuilalt: nou-născuții. „Primele daruri pe care le primește sunt lanțurile, primele îngrijiri pe care le încearcă sunt chinurile. *Neavând liberă decât vocea*, de ce nu s-ar servi de ea ca să se plângă?" (*Emil*, p. 16; subl. J.D.).

[2] Aici ar trebui citate *in extenso* „Despre esența temeiului" și „Despre esența adevărului" [ambele, *in* vol. Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere de G. Liiceanu și Th. Kleininger, București, Editura Politică, 1988; *n. t.*], în special tot ceea ce face să comunice noțiunile de *Polis*, de *Agathon* și de *Aletheia*.

Eseul despre originea limbilor[1] opune vocea, scrisului la fel ca prezența, absenței și libertatea, sclaviei. Sunt, aproape, ultimele cuvinte ale *Eseului*: „Or, eu afirm că orice limbă prin care nu te poți face înțeles poporului întrunit în adunare publică este o limbă de sclavi; este cu neputință ca un popor să rămână liber și să vorbească o asemenea limbă" (cap. XX). Prin intermediul acestei fraze am pus, din nou, piciorul pe acel pământ rousseauist pe care abia îl părăsiserăm cu ocazia ocolului prin ideologia levi-straussiană a așa-numitei *neighbourhood*, a „micilor comunități în care toată lumea cunoaște pe toată lumea" și în care nimeni nu rămâne în afara razei vorbirii: ideologie clasică pornind de la care scrierea dobândea statutul unei triste fatalități venind să se năpustească asupra inocenței naturale și întrerupând vârsta de aur a vorbirii prezente și pline.

Rousseau încheia astfel:

> „Voi încheia aceste reflecții, superficiale dar putând da naștere unora mai profunde, pornind de la pasajul care mi le-a sugerat: «*Ar constitui materia unei abordări destul de filosofice faptul de a observa și de a arăta prin exemple cât de mare este influența pe care caracterul, obiceiurile și interesele unui popor o exercită asupra limbii sale*» (*Remarques sur la «Grammaire générale et raisonnée»*, de dl Duclos, p. 11)".

Comentariul[3] lui Duclos pare a fi constituit, într-adevăr, alături de *Eseul despre originea cunoștințelor omenești* al lui Condillac (1746), una dintre „sursele" majore ale *Eseului despre originea limbilor*. Și am putea fi, chiar, tentați să considerăm *Eseul* lui Rousseau ca pe o împlinire a programului „filosofic" stabilit de către Duclos. Acesta, într-adevăr, regretă

> „înclinația pe care o avem de a face ca limba noastră să fie moale, efeminată și monotonă. Avem dreptate să evităm asprimea în pronunție, dar cred că ajungem să cădem prea mult în defectul opus. Pe vremuri, rosteam mult mai mulți diftongi decât astăzi; aceștia se rosteau în timpurile verbelor, precum *j'avois*, *j'aurois*, și în mai multe nume, precum *François*, *Anglois*, *Polonois*, acolo unde noi azi pronunțăm *j'avès*, *j'aurès*, *Françès*, *Anglès*, *Polonès*. Totuși, acești diftongi introduceau forță și varietate în pronunție, salvând-o de la un soi de monotonie datorată, în parte, mulțimii noastre de *e*-uri mute"[4].

Degradarea limbii este simptomul unei degradări sociale și politice (temă care va deveni extrem de frecventă în cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea); și își are sorgintea în aristocrație și în Capitală. Duclos anunță cu foarte mare precizie niște teme

---

[1] Jean-Jacques Rousseau, *Eseu despre originea limbilor, unde se vorbește despre melodie și despre imitația muzicală*, traducere, prefață și comentarii de Eugen Munteanu, Iași, Editura Polirom, 1999. În continuare, toate trimiterile se vor face, implicit, la această ediție.

[3] Ne referim la următoarea ediție: *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal, par* Arnaud *et* Lancelot; *Précédée d'un Essai sur l'origine et les progrès de la Langue française*, par M. Petitot, et suivie du *Commentaire* de M. Duclos, auquel on a ajouté des notes. Perlet An XI.-1803.

[4] P. 396. Ecoul cel mai exact al acestui text se găsește, în afara *Eseului*, în însemnările grupate, în ediția Pléiade, sub titlul *Prononciation* (t. II, p. 1248), iar în ediția Streickeisen-Moultou, sub titlul *Fragment d'un Essai sur les langues*. Rousseau leagă în critica sa degradarea moravurilor, alterarea pronunției și progresul scrierii. Citează chiar exemple ale unor alterări la care a avut tristul privilegiul să asiste, și care sunt provocate de un „viciu de pronunție al organului, sau al accentului, sau al obișnuinței". „Cuvinte cărora am văzut modificându-li-se pronunția: *Charolois – Charolès, secret – segret, persécuter – perzecuter* etc." Toate aceste teme fac, de asemenea, referire la abatele Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719).

rousseauiste atunci când continuă astfel: „Ceea ce noi numim astăzi *societate*, iar cei vechi n-ar fi numit decât *coterie*, hotărăște astăzi în privința limbii și a moravurilor. De îndată ce un cuvânt se află ceva vreme în folosință printre *oamenii de lume*, pronunța lui se moaie"[5]. Duclos consideră, astfel, intolerabilă mutilarea aplicată, în felul acesta, cuvintelor, alterările și mai ales prescurtările; mai presus de orice, cuvintele nu trebuie *tăiate*:

> „Această nepăsare în pronunție, care nu este incompatibilă cu nerăbdarea de a te exprima, ne face să alterăm până și natura cuvintelor, tăindu-le în așa fel încât sensul lor nu mai poate să fie recunoscut. Se spune de pildă astăzi, în mod proverbial, «en dépit de lui et de *ses dens*», în loc de *ses aidans*. Avem mai multe asemenea cuvinte prescurtate sau alterate prin folosire decât ne vine să credem. Limba noastră va ajunge pe nesimțite mai potrivită pentru conversație decât pentru tribună, iar conversația dă tonul catedrei, tribunalului și teatrului; pe când la greci și la romani, tribuna nu le era aservită. O pronunție susținută și o prozodie fixă și distinctă trebuie să se păstreze îndeosebi la acei oameni care sunt obligați să trateze public materii interesante pentru toți auditorii pentru că, toate lucrurile egale de altfel, un orator a cărui pronunție este fermă și variată trebuie să fie auzit de mai departe decât un altul...".

Alterarea limbii și a pronunției ar fi, prin urmare, inseparabilă de corupția politică. Modelul politic care-l inspiră, astfel, pe Duclos este democrația de tip atenian sau roman. Limba este proprietatea poporului. Cei doi își primesc unul de la celălalt unitatea. Căci dacă există un corpus al limbii, un sistem al limbii, este doar în măsura în care poporul se află adunat și reunit „*in corpore*": „Un popor în corp face o limbă... Un popor este prin urmare stăpânul absolut al limbii *vorbite*, și el își exercită această domnie fără să-și dea seama"[6]. Pentru a deposeda poporul de stăpânirea asupra limbii și, astfel, de dominația de sine, trebuie, prin urmare, să se suspende *vorbitul* limbii. Scrierea este însuși procesul risipirii poporului reunit *in corpore* și începutul înrobirii sale: „Corpul unei națiuni este singurul care are drept asupra limbii *vorbite*, în vreme ce scriitorii au drept asupra limbii *scrise*: «*Poporul, spunea Varron, nu este stăpânul scrierii așa cum este stăpânul vorbirii*»" (p. 421).

Această unitate dintre răul politic și răul lingvistic cere, prin urmare, un „examen filosofic". Acestui apel, Rousseau îi răspunde, deja, prin *Eseu*. Dar problematica lui Duclos, în forma ei cea mai acută, va putea fi recunoscută până foarte târziu. Dificultatea pedagogiei limbajului și a predării limbilor străine constă, va spune *Emil*, în imposibilitatea de a separa semnificantul de semnificat și în faptul că, schimbând cuvintele, schimbi și ideile, astfel încât predarea unei limbi transmite în același timp și o întreagă cultură națională, asupra căreia pedagogul nu are niciun control, rezistându-i la fel ca deja-prezentul [*le déjà-là*] care precedă formarea, la fel ca instituția care precedă instrucția.

---

[5] P. 397.

[6] P. 421. „Un popor în carne și oase face o limbă. Aceasta se realizează prin concursul unei infinități de nevoi, de idei și de cauze fizice și morale, variate și combinate vreme de secole, nefiind cu putință să se recunoască epoca în care au loc schimbările, alterările sau progresele. Deseori, capriciul decide; uneori, decide metafizica cea mai subtilă, care scapă reflecției și cunoașterii tocmai a celor care îi sunt autorii... Scrierea (mă refer la cea a sunetelor) nu s-a născut, ca limbajul, printr-o progresie lentă și insensibilă: a existat cu multe secole înainte de a se naște; dar s-a născut dintr-o dată, asemenea luminii."

> „Veți fi surprinși că socotesc studiul limbilor printre lucrurile lipsite de folos în educație... Admit că, dacă studiul limbilor ar fi numai studiul cuvintelor, adică al figurilor și al sunetelor care exprimă acest studiu, ar putea să fie potrivit pentru copii; dar limbile, schimbând semnele, modifică și ideile pe care ele le reprezintă. Capetele se formează după limbi, ideile îmbracă coloritul idiomurilor; singură rațiunea este comună, spiritul în fiecare limbă are forma sa particulară; diferență care ar putea fi în parte cauza sau efectul caracterelor naționale; ceea ce pare a confirma această presupunere e faptul că, la toate națiunile din lume, limba urmează schimbările moravurilor și se păstrează sau se alterează ca și ele" (pp. 87-88)

Și toată această teorie a predării limbilor se bazează pe o distincție riguroasă între lucru, sens (sau idee) și semn; astăzi, am spune între referent, semnificat și semnificant. Dacă reprezentantul poate avea o eficacitate, uneori nefastă, asupra reprezentatului, și dacă copilul nu trebuie și nu poate „învăța să vorbească decât o singură limbă", e pentru că „fiecare lucru poate avea o mie de semne diferite pentru el, dar fiecare idee poate avea numai o formă" (*ibid.*).

Lansată de Duclos, invitația de a supune unui „examen filosofic" această problemă l-a bântuit, așadar, vreme îndelungată pe Rousseau. Fusese formulată în *Comentariul* din 1754. Este citată în concluzia *Eseului*; dar și alte pasaje din *Comentariu* sunt amintite în alte părți, în special în capitolul VII. Aceste citate, care nu au putut, așadar, să fi fost anterioare publicării celui de-al doilea *Discurs* (*Discurs asupra originii și temeiurilor inegalității dintre oameni*), care datează tot din 1754, ne oferă, oare, vreo certitudine cu privire la data redactării *Eseului*? Și în ce măsură poate fi legată această problemă cronologică de problema sistematică a ceea ce obișnuim să numim stadiul gândirii autorului? Importanța pe care o recunoaștem acestei lucrări ne interzice să neglijăm această problemă.

Asupra datei de redactare a acestui text puțin cunoscut, publicat după moartea lui Rousseau, interpreții și istoricii cei mai autorizați s-au pus rareori de acord. Iar atunci când au făcut-o a fost, în general, din rațiuni diferite. Miza ultimă a acestei probleme este evidentă: se poate vorbi, în cazul acestui text, de o operă de maturitate? Se află, oare, în acord conținutul lui cu acela al celui de-al doilea *Discurs* și cu acela al operelor ulterioare?

În această dezbatere, argumentele externe se amestecă de fiecare dată cu argumentele interne. Ea durează de mai bine de șapte decenii și a cunoscut două faze. Dacă începem prin a o reaminti pe cea mai recentă este, în primul rând, pentru că ea se desfășoară ca și cum faza anterioară nu ar fi pus un punct pe care noi îl considerăm final aspectului extern al problemei. Dar și pentru că ea preschimbă, într-o oarecare măsură, însăși forma problemei interne.

Controversa actuală: economia Milei

Citatele din Duclos nu sunt singurele indicii care le permit comentatorilor moderni să conchidă că *Eseul* este posterior celui de-al doilea *Discurs*, sau cel mult contemporan cu acesta. În ediția *Confesiunilor*[7], B. Gagnebin și M. Raymond reamintesc faptul că „*Eseul despre originea limbilor* a apărut pentru prima oară într-un volum de *Traités sur la musique* [Tratate despre muzică] ale lui J.-J. Rousseau publicate de Du Peyrou la Geneva, în 1781,

[7] *Pléiade* (t. I, p. 560, n° 3).

după manuscrisul pe care acesta îl deținea și pe care el l-a lăsat moștenire Bibliotecii din Neuchâtel (N° 7835)". Editorii *Confesiunilor* atrag atenția asupra acestui „absolut remarcabil opuscul, prea puțin citit", sprijinindu-se pe citatele din Duclos pentru a-l situa după cel de-al doilea *Discurs*. „În sfârșit, adaugă ei, însăși materia *Eseului* presupune niște cunoștințe și o maturitate a gândirii pe care Rousseau nu le dobândise în 1750". Aceasta este și părerea lui R. Derathé[8], cel puțin în ceea ce privește capitolele IX și X, care sunt printre cele mai importante și care, explicând „Formarea limbilor meridionale" și „Formarea limbilor nordice", dezvoltă niște teme foarte strâns înrudite cu cele abordate în al doilea *Discurs*.

Nu este oare verosimil – și tentant de imaginat – că Rousseau ar fi putut să întindă redacterea acestui text pe mai mulți ani? Și n-am putea, atunci, să evidențiem diferite straturi ale reflecției sale? Citatele din Duclos n-ar fi putut să fie, cumva, introduse destul de târziu? Unele capitole importante n-ar fi putut, oare, să fie compuse, completate sau remaniate în același timp cu al doilea *Discurs* sau chiar după el? O astfel de idee ar împăca toate interpretările și ar conferi o anumită autoritate ipotezei acelora care, astăzi, plasează proiectul, dacă nu și întreaga redactare a *Eseului*, cu mult înainte de 1754. Vaughan consideră, astfel, din considerente externe, că *Eseul* a fost proiectat înaintea celui de-al doilea *Discurs* și chiar înaintea primului *Discurs* (1750[9]). El este, într-adevăr, intim legat de scrierile despre muzică. Titlul său complet spune foarte clar acest lucru: *Eseu despre originea limbilor, unde se vorbește despre melodie și despre imitația muzicală* [*Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la Mélodie, et de l'Imitation musicale*]. Or, se știe că scrierile despre muzică corespund unei inspirații foarte timpurii. În 1742, Rousseau citește în fața Academiei de Științe textul intitulat *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique* [Proiect privitor la noi semne pentru muzică]. În 1743 apare *Dissertation sur la musique moderne* [Dizertație despre muzica modernă]. În 1749, anul scrierii primului *Discurs*, Rousseau scrie, la solicitarea lui d'Alembert, articolele despre muzică pentru *Enciclopedie*. Tocmai pornind de la aceste articole va compune el acel *Dictionnaire de musique* [Dicționarul muzical] căruia îi va fi alipit *Eseul* cu ocazia primei publicări a acestuia. N-am putea, atunci, să ne imaginăm că *Eseul* a fost alcătuit în această perioadă, chiar dacă, redactarea sa prelungindu-se pe mai mulți ani, Rousseau îi va modifica până în 1754 unele dintre intenții și anumite capitole, ajungând până la a proiecta să facă din el, așa cum spune într-o „Prefață[10]", o parte din al doilea *Discurs*?

În ciuda comodității și verosimilității acestei conjecturi conciliante, rămâne, totuși, un punct asupra căruia, din considerente interne și sistematice, dezacordul rămâne greu de eliminat, repartizând fiecărei ipoteze o perioadă și o parte de adevăr. Se impune, aici, să ținem seama de acest punct.

Este vorba de conținutul filosofic al capitolului IX, „Formarea limbilor meridionale". Tocmai cu privire la acest capitol, R. Derathé și J. Starobinski se despart. Chiar dacă n-au

[8] *Le rationalisme de Rousseau*, 1948, pp. 17-18; *Rousseau et la science politique de son temps*, 1950, p. 146.
[9] *Political Writings*, I, 10. Cf. și Hendel, *J.-J. Rousseau moralist* (t. I, p. 66 sq.).
[10] Cf. *infra*, „Prima dezbatere și compoziția *Eseului*".

intrat niciodată într-o controversă legată direct de acest punct, amândoi îi consacră câte o notă[11], iar această confruntare ne va ajuta să clarificăm problema.

Că *Eseul* va fi constituind o piesă destinată a face parte din compoziția celui de-al doilea *Discurs* reprezintă, după Derathé, ipoteza „cea mai verosimilă, cel puțin în ceea ce privește capitolele IX și X... care dovedesc aceleași preocupări ca și ale *Discursului asupra inegalității*".

Or, tocmai în capitolul IX ține Starobinski să evidențieze o afirmație care i se pare incompatibilă cu intenția celui de-al doilea *Discurs*. Și, pe baza ei, ajunge la concluzia că gândirea lui Rousseau a evoluat. Și n-a putut s-o facă decât în intervalul care desparte *Eseul* de *Discurs*, din moment ce doctrina nu va mai varia, din câte se pare, în privința punctului respectiv, după 1754. *Eseul* ar fi, prin urmare, anterior, din punct de vedere sistematic și istoric, celui de-al doilea *Discurs*. Iar acest lucru se dovedește prin examinarea statutului pe care Rousseau îl recunoaște, și într-un loc, și în celălalt, sentimentului fundamental care este, după el, *mila*. Pe scurt, *Discursul* vede în milă o afecțiune sau o virtute *naturală*, care precedă uzul rațiunii, pe când în *Eseu* Rousseau pare a considera necesar ca ea să fie mai întâi *trezită* [*éveillée*] – să lăsăm neatinsă, pentru moment, totala indeterminare a acestui cuvânt – de judecată.

Să reamintim mai întâi doctrina *Discursului*, dat fiind că ea nu dă loc niciunui dezacord. Rousseau afirmă fără nicio ambiguitate că mila este mai veche decât activitatea rațiunii și a reflecției. Aceasta constituie tocmai una dintre condițiile universalității ei. Iar argumentul nu putea să nu-l vizeze pe Hobbes:

> „Nu cred să fie cazul să ne temem de vreo contradicție când acordăm omului singura virtute *naturală* pe care a fost nevoit să i-o recunoască până și calomniatorul cel mai înverșunat al virtuților omenești[12]. Vorbesc despre milă, sentiment care se potrivește unor ființe atât de slabe și expuse la atâtea nenorociri cum suntem noi; virtute cu atât mai universală și cu atât mai folositoare omului, cu cât *precedă la el folosirea oricărei reflecții*, și atât de naturală încât chiar și animalele dau semne vizibile de milă".

Iar după ce oferă câteva exemple, atât în ordine umană cât și în ordine animală, făcând însă, de fiecare dată, trimitere la relațiile dintre Mamă și Copil, Rousseau continuă:

> „Aceasta este o mișcare pură a naturii, *anterioară oricărei gândiri*; este forța milei naturale, pe care moravurile cele mai depravate încă nu reușesc cu ușurință s-o anihileze... Mendeville și-a dat seama în mod just că oamenii, cu toată morala lor, n-ar fi fost niciodată altceva decât niște monștri dacă natura nu le-ar fi dat mila, sprijinită de rațiune..." „Așadar e foarte sigur că mila este un sentiment natural care, moderând în fiecare individ influența iubirii de sine, contribuie la conservarea mutuală a întregii specii. Ea ne face să alergăm *fără a sta pe gânduri* în ajutorul acelora pe care îi vedem suferind; ea este aceea care, în starea de natură, *ține loc* de

[11] Am citat-o deja pe cea a lui Derathé. Cf. și J. Starobinski, ediția celui de-al doilea *Discurs* din „Pléiade", p. 154, nota 2.

[12] Este vorba de Mandeville. A se vedea nota lui Starobinski la ediția *Discursului* în „Pléiade", la care facem aici referire (t. III, p. 154; subl. J.D.).

> legi, de moravuri și de virtute, cu avantajul că nimeni nu este ispitit să se nu asculte *glasul ei blând*[13]".

Să ne oprim o clipă aici înainte de a relua firul dezbaterii. Să luăm aminte și la sistemul metaforelor. Mila naturală, exemplificată în mod arhetipic de relația dintre mamă și copil și, în general, de raportul dintre viață și moarte, poruncește ca un glas blând. În metafora acestui glas blând se transportă deopotrivă prezența naturii și cea a mamei. Că acest *glas blând* este cel al naturii și al mamei se mai recunoaște și după faptul că el constituie, așa cum semnalează întotdeauna metafora vocii la Rousseau, o lege. „Nimeni nu este ispitit să nu asculte vocea ei blândă" în același timp pentru că este blândă, dar și pentru că, natural, absolut originar fiind, ea este inexorabilă. Această lege maternă este o voce. Mila este o voce. Vocea constituie întotdeauna, în însăși esența ei, transmiterea virtuții și a pasiunii bune. Spre deosebire și în opoziție cu scrierea, care e *fără milă*. Or, ordinea milei „ține loc de legi", suplinește legea, mă refer la legea instituită. Dar cum legea instituită este ea însăși un suplement al legii naturale atunci când aceasta lipsește, vedem că numai conceptul de suplement ne permite să gândim, aici, raportul dintre natură și lege. Acești doi termeni nu au sens decât în interiorul structurii de suplementaritate. Autoritatea legii non-materne nu are sens decât în măsura în care se substituie autorității legii naturale, „glasului blând" împotriva căruia nu s-a putut să nu fim „tentați să ne rezvrătim". Ordinea fără milă la care accedem atunci când glasul cel blând încetează să se mai facă auzit să fie însă cumva, așa cum lăsam să se bănuiască adineauri, ordinea scrierii? Da și nu. Da, în măsura în care citim scrisul „la literă", literal, sau în care îl legăm de literă. Nu, în măsura în care înțelegem scrierea în metafora ei. Se poate spune, atunci, că legea naturală, blânda voce a milei este nu doar proferată de o instanță maternă, ci se află și întipărită în inimile noastre de către Dumnezeu. Este vorba, atunci, de scrierea naturală, de scrierea inimii, pe care Rousseau o opune scrierii rațiunii. Numai aceasta din urmă este fără milă, numai ea încalcă interdicția care, sub titulatura de afecțiune naturală, îl leagă pe copil de mamă și apără viața de moarte. A încălca legea și vocea milei înseamnă a înlocui afecțiunea naturală cu pasiunea pervertită. Or, cea dintâi este bună pentru că este întipărită în inimile noastre de către Dumnezeu. Aici întâlnim această scriere, divină sau naturală, a cărei deplasare metaforică o situasem ceva mai sus. În *Emil*, descriind ceea ce el numește „a doua naștere", Rousseau va scrie:

> „Pasiunile sunt principalele instrumente ale conservării noastre; este deci deopotrivă ridicol și zadarnic să încerci a le distruge; ar însemna să controlezi natura, ar însemna să deformezi opera lui Dumnezeu.

[13] Subl. J.D. Exemplele pe care le alege Rousseau nu ne pot rămâne deloc indiferente: „Fără a vorbi de dragostea mamelor față de puii lor și despre pericolele pe care ele le înfruntă pentru a-i feri de primejdii, se poate observa în orice moment repulsia pe care o au caii de a călca în picioare trupul unei ființe vii. Un animal nu trece fără neliniște pe lângă un animal mort din specia sa: există chiar animale care fac semenilor morți un fel de înmormântare; iar mugetele triste ale vitelor ce intră într-o măcelărie arată impresia făcută asupra lor de priveliștea oribilă ce le izbește. Vedem cu satisfacție cum autorul *Fabulei albinelor* este nevoit să admită că omul este o ființă miloasă și sensibilă; prin exemplul pe care ni-l dă, el părăsește stilul său rece și subtil, pentru a ne oferi imaginea patetică a unui om captiv care vede afară o fiară sălbatică ce smulge un copil de la sânul mamei sale, sfârâmând cu colții săi asasini membrele slabe și sfâșiind cu ghearele măruntaiele zvâcnitoare ale acestui copil. Prin ce agitație îngrozitoare trece acest martor al unei întâmplări cu care n-are nicio legătură personală! Cât de mare este neliniștea pe care o simte, de a nu putea da niciun ajutor mamei leșinate, și nici copilului care piere! Aceasta este mișcarea pură a naturii, anterioară oricărei gândiri..."

> Dacă Dumnezeu ar spune omului să-și nimicească pasiunile pe care i le dă, Dumnezeu ar voi și n-ar voi, s-ar contrazice el însuși. El n-a dat niciodată acest ordin nesocotit; nimic asemănător nu se găsește scris în sufletul omului, iar ceea ce Dumnezeu vrea ca omul să facă nu-i spune prin alt om, i-l spune el însuși, îl scrie în adâncul sufletului său" [trad. rom., *op. cit.*, p. 194]

Pasiunea absolut primă, cea pe care Dumnezeu nu poate să ne ordone s-o nimicim fără a se contrazice pe sine, este iubirea de sine. Se știe că Rousseau o deosebește de amorul propriu, care nu este decât forma ei coruptă. Or, chiar dacă izvorul tuturor pasiunilor este natural, nu toate pasiunile sunt naturale. „Mii de râulețe străine l-au umflat" (*ibid.*). Ceea ce ne interesează aici în ceea ce privește statutul milei, rădăcină a iubirii de aproapele, este faptul că ea nu constituie nici izvorul însuși, dar nici un flux pasional derivat, o pasiune dobândită oarecare. Este *cea dintâi derivare* a iubirii de sine. Este *aproape* primară, și tocmai în diferența dintre proximitatea absolută și identitatea absolută își află locul problematica milei. „Primul sentiment al unui copil este de a se iubi pe sine, iar al doilea, derivând din cel dintâi, este de a iubi pe cei care îi sunt în apropiere" (p. 196). Această derivare este, apoi, demonstrată: ea constituie nu atât o îndepărtare și o întrerupere a iubirii de sine, cât prima și cea mai necesară urmare a ei. Dacă mila moderează „influența iubirii de sine" (al doilea *Discurs*, trad. rom., *op. cit.*, p. 69), o face, poate, nu atât opunându-i-se[14], cât exprimând-o într-un mod deturnat, diferind-o [*en la différant*: amânând-o], dat fiind că această temperare „contribuie la conservarea mutuală a întregii specii" (*ibid.*).

Mai trebuie, însă, să înțelegem și în ce fel și de ce mila, suplinită [*suppléе*] ea însăși de către lege și de către societate, poate să joace și rolul de suplinitor [*suppléant*]. De ce devine ea, la un moment dat sau dintotdeauna, locțiitorul culturii, ceea ce, „în starea de natură, ține loc de legi, de moravuri și de virtute"? Împotriva cărui analogon al ei înseși, împotriva cărei depravări ne păzește ea, care să-i fie suficient de asemănătoare dar și suficient de distinctă pentru ca substituirea să poată avea loc?

Să fie, oare, o întâmplare dacă, la fel ca oricare alt suplement, sentimentul natural și prereflexiv al milei, care „contribuie la conservarea mutuală a întregii specii", ne apără, între alte amenințări cu moartea, de dragoste? Este, oare, o întâmplare dacă mila îl apără pe om (*homo*) să se autodistrugă prin furia iubirii, în măsura în care ea îl apără pe bărbat (*vir*) să se autodistrugă prin furia femeii? Ceea ce vrea să spună întipărirea lui Dumnezeu este faptul că mila – care leagă copilul de mamă și viața de natură – trebuie să ne păzească de pasiunea amoroasă care leagă devenirea-bărbat a copilului (cea de-a „doua naștere") de devenirea-femeie a mamei. Această devenire este marea substituire. Mila păzește umanitatea omului și viața viului în măsura în care salvează, așa cum vom vedea, virilitatea bărbatului și masculinitatea masculului.

Într-adevăr, dacă mila e naturală, dacă ceea ce ne conduce spre identificarea cu Celălalt este o mișcare înnăscută, iubirea, în schimb, pasiunea amoroasă nu are nimic natural. Este un produs al istoriei și al societății.

---

[14] Ne întrebăm dacă, asupra acestui punct, doctrina din *Emil* poate fi opusă, așa cum face R. Derathé, celei din al doilea *Discurs* („...în *Emil*, mila devine un sentiment derivat din iubirea de sine, pe când al doilea *Discurs* opunea aceste două principii unul altuia...", *Le rationalisme de Rousseau*, pp. 99-100).

> „Printre pasiunile care frământă inima omului, există una arzătoare, impetuoasă, care face un sex necesar celuilalt – pasiune teribilă ce înfruntă toate pericolele, răstoarnă toate piedicile și, în furiile sale, pare capabilă să distrugă omenirea, pe care este menită să o conserve. Ce vor deveni oamenii în prada acestei mânii brutale și fără frâu, fără pudoare, fără reținere, disputându-și în fiecare zi dragostea cu prețul sângelui lor?" (*Discurs*, p. 70)

Sub acest tablou sângeros, trebuie să citim, sub-imprimată, *cealaltă scenă*: aceea care, adineauri, cu aceleași culori, expunea o lume de cai morți, de animale feroce și de copii smulși de la sânul mamei.

Pasiunea amoroasă constituie, deci, pervertirea milei naturale. Spre deosebire de aceasta, ea ne limitează atașamentul la o ființă unică. Ca întotdeauna la Rousseau, răul are forma determinării, a comparației și a *preferinței*. Adică a diferenței. Această invenție a culturii denaturează mila, îi deviază mișcarea spontană care ar mâna-o în mod instinctiv și indistinct spre orice ființă vie, indiferent de specie și de sex. Gelozia care marchează intervalul dintre milă și dragoste nu este, în societatea noastră, doar o creație a culturii. Ca viclenie a comparației, ea este o stratagemă a feminității, o luare în stăpânire a naturii de către femeie. Ceea ce există cultural și istoric în iubire se află în slujba feminității: făcut pentru a-l aservi pe bărbat femeii. Este „un sentiment artificial, apărut în practica societății și ridicat în slăvi de către femei cu multă abilitate și grijă pentru a statornici puterea lor și a face dominant acel sex care trebuia să se supună" (p. 71). Iar *Emil* va spune că „este în ordinea naturii ca femeia să asculte de bărbat" [trad. rom., *op. cit.*, p 394]. Iar Rousseau descrie aici lupta dintre bărbat și femeie conform schemei și exact în termenii dialecticii hegeliene dintre stăpân și sclav, ceea ce nu clarifică numai textul său, ci și *Fenomenologia spiritului*:

> „Deci, când o ia dintr-un rang inferior, ordinea naturii și a societății se potrivesc și totul merge bine. Este contrar acesteia când, luând-o de deasupra lui, bărbatul se pune în situația de a-și prejudicia dreptul sau recunoștința și de a fi nerecunoscător sau disprețuit. Atunci, femeia, pretinzând să aibă autoritatea, se face tiranul capului familiei, iar stăpânul, devenit sclav, ajunge creatura cea mai ridicolă și cea mai mizerabilă. Așa sunt acei nenorociți favoriți pe care regii Asiei îi onorează și-i chinuiesc cu înrudirea și care, se spune, pentru a dormi cu nevestele lor nu îndrăznesc să se urce în pat decât pe la picioare" (*id.*, pp. 394-395).

Pervertirea istorică[15] se introduce printr-o dublă substituire: comanda politică ia locul guvernării domestice, iar iubirea morală, pe acela al dragostei fizice. Este natural ca femeia să conducă casa, iar Rousseau îi recunoaște pentru aceasta un „talent natural"; dar ea trebuie s-o facă sub autoritatea soțului, „ca un ministru în stat, făcând să i se comande ceea ce vrea ea să facă":

---

[15] Se știe că Rousseau plănuise să dedice o lucrare rolului femeilor în istorie. Pentru el, era vorba, din câte se pare, în egală măsură de a restitui un adevăr istoric (importanța rolului jucat de femeie, pe care istoria bărbaților l-a ascuns în mod deliberat) și de a reaminti caracterul uneori nefast al acestui rol, făcând „câteva observații cu privire la marii oameni care s-au lăsat conduși de femei. Temistocle. Antoniu etc. Fulvia, nevasta lui Antoniu, atâță războiul pentru că nu fusese iubită de Cezar". Cf. *Sur les femmes* [Despre femei] și *Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète* [Eseu asupra evenimentelor importante a căror cauză secretă au constituit-o femeile] (Pléiade, II, pp. 1254-1257).

> „Mă aștept ca mulți dintre cititori, amintindu-și că am atribuit femeii un talent natural pentru a conduce pe bărbat, să mă acuze aici de contradicție; totuși ei s-ar înșela. Este mare deosebire între a-și aroga dreptul de a comanda și de a conduce pe cel care comandă. Stăpânirea femeii este stăpânirea *blândeții*, a iscusinței, a delicateții; *ordinele ei sunt mângâieri*, amenințările sunt plânsete. Ar trebui să domnească în casă ca un ministru în stat, făcând să i se comande ceea ce vrea ea să facă. În acest sens se observă că cele mai bune căsnicii sunt cele în care femeia are mai multă autoritate. Când însă ea nu mai recunoaște *vocea* conducătorului, când vrea să-i răpească drepturile și să comande ea însăși, din această dezordine nu rezultă niciodată decât mizerie, scandal, dezonoare" (subl. J.D.).

În societatea modernă, ordinea a fost, prin urmare, răsturnată de către femeie, iar aceasta este forma însăși a uzurpării. Această substituire nu este un abuz oarecare. Este însăși paradigma violenței și a anomaliei politice. La fel ca răul lingvistic despre care vorbeam mai sus – și le vom vedea imediat legate direct –, această substituire este un rău politic. *Scrisoarea către dl. d'Alembert* o spune cât se poate de clar:

> „astfel, femeile, nevoind să accepte existența separată și neputând trăi ca bărbații, ne obligă pe noi să trăim ca femeile. Acest neajuns, care duce la degradarea bărbatului, este foarte grav peste tot, dar în state ca al nostru se impune cu precădere să-l preîntâmpinăm. Ce-i pasă unui monarh dacă guvernează asupra unor bărbați ori asupra unor femei? E de-ajuns să fie ascultat. În schimb, o republică are nevoie de bărbați[16]".

Morala acestor afirmații este aceea că femeile înseși ar avea de câștigat dacă republica ar reface ordinea naturală. Căci, într-o societate perversă, bărbatul disprețuiește femeia de care trebuie să asculte: „devotați servil dorințelor sexului frumos, pe care eram chemați să-l protejăm, nu să-l slujim, ne-am învățat să-l disprețuim prin marea noastră supunere și să-l jignim prin atenții înjositoare". Iar Parisul, capabil de degradările limbii, este acuzat o dată în plus: „Nu există femeie la Paris care să nu reunească în apartamentul ei un serai de bărbați, de fapt mai femei decât ea, pricepuți să aducă frumuseții tot soiul de omagii, afară de cel al inimii, singurul care i se cuvine" (*ibid.*).

Imaginea „naturală" a femeii, așa cum o reconstituie Rousseau, se desenează treptat: ridicată în slăvi de către bărbat dar aservită lui, ea trebuie să conducă fără a fi stăpână. Trebuie s-o *respectăm*, adică s-o iubim de la o distanță suficientă ca forțele – ale noastre și ale corpului politic – să nu aibă de suferit. Căci ne riscăm „*vigoarea*" [*constitution*] nu numai „locuind la femei" [*habiter les femmes*] (în loc să le reducem la conducerea casei), ci și reglându-ne societatea după a lor. „Ei [bărbații] se resimt, ca și ele, sau chiar mai mult, de pe urma unor raporturi prea strânse; femeile nu-și pierd decât bunele moravuri, noi însă ne pierdem vigoarea" (p. 220). Partida nu este prin urmare egală, și poate că tocmai aceasta este semnificația cea mai profundă a suplementarității.

Ceea ce ne conduce direct către cealaltă formă a pervertirii substitutive: aceea care adaugă iubirea morală, iubirii fizice. Există un firesc și o naturalețe a dragostei: ea servește

---

[16] Ed. Garnier, p. 204 [*Scrisoare către d. d'Alembert*, *in* Jean-Jacques Rousseau, *Scrieri despre artă*, traducere de Marina Dimov, București, Editura Minerva, col. „Biblioteca pentru toți", 1981, pp. 220-221]. Mai trebuie, de asemenea, citită și întreaga notă 1: aici, autorul se miră de faptul că „o asemenea glumă, despre care ne dăm foarte clar seama încotro bate, a fost înțeleasă în Franța la propriu de către oamenii de spirit".

la procreare și la conservarea speciei. Ceea ce Rousseau numește „latura fizică a iubirii" [*le physique de l'amour*] este, așa cum însăși denumirea ei o arată, ceva natural; și, astfel, strâns legat de mișcarea milei. Dorința nu este, desigur, totuna cu mila, dar ea este, la fel ca și aceasta, conform lui Rousseau, pre-reflexivă. Or, se impune „a deosebi moralul de fizic în sentimentul de dragoste" (al doilea *Discurs*, p. 70). Prin aspectul „moral" care vine să ia locul celui natural, prin instituție, istorie, cultură, grație uzului social, perfidia feminină acționează cu scopul de a se înstăpâni asupra dorinței naturale, pentru a-i capta acesteia energia cu scopul de a o lega de o singură ființă. Aceasta își asigură, așadar, o dominație uzurpată:

> „Fizicul este dorința generală care împinge un sex să se unească cu celălalt. Moralul este ceea ce determină această dorință, și o fixează asupra unui singur obiect în mod exclusiv, sau cel puțin îi dă pentru acest obiect preferat un mai mare grad de energie" (p. 70)

Operațiunea specifică feminității – iar această feminitate, acest principiu feminin acționează atât la femei, cât și la cei pe care societatea îi numește bărbați și pe care, spune Rousseau, „femeile îi obligă să trăiască precum femeile" – constă, prin urmare, în a capta energia legând-o de o singură temă, de o singură reprezentare.

Aceasta este povestea iubirii. În ea se oglindește istoria pur și simplu ca denaturare: ceea ce se adaugă naturii, substitutul [suplementul] moral, deplasează, prin substituire, forța naturii. Privit astfel, suplementul nu înseamnă nimic, nu are nici energie proprie și nici mișcare spontană. Este un organism parazitar, o plăsmuire a imaginației sau o reprezentare care determină și orientează forța dorinței. Nu vom putea niciodată să explicăm pornind de la natură sau de la forța naturală faptul că ceva precum diferența unei *preferințe* poate, fără forță proprie, să forțeze forța. O astfel de uimire dă întregul elan și întreaga formă a gândirii lui Rousseau.

Această schemă este, deja, o interpretare a istoriei de către Rousseau. Dar această interpretare se pretează, la rândul ei, unei a doua interpretări, în care se manifestă o anumită ezitare. Rousseau pare a oscila între două lecturi ale acestei istorii. Iar sensul acestei oscilări trebuie neapărat să fie recunoscut aici. Va mai lumina nu o singură dată analiza noastră. Substituirea perversă este analizată când ca însăși originea istoriei, ca istoricitatea însăși și ca prima abatere de la dorința naturală, când ca o depravare istorică care apare *în* istorie, nu doar, așadar, ca o corupere a formei suplementarității, ci ca o corupere suplimentar-suplementară. Așa pot fi citite descrierile unei societăți istorice în care femeia nu-și părăsește locul, rămâne la locul ei, ocupă un loc natural, ca obiect al unei iubiri necorupte:

> „Cei vechi își petreceau aproape tot timpul în *aer liber*, fie îngrijindu-se de treburi personale, fie rânduind treburile statului în piața publică, fie plimbându-se pe câmp, în grădini, pe malul mării, bătuți de ploaie ori de soare, și aproape totdeauna în capul gol. Toate acestea, fără tovărășia femeilor; când trebuia, știau însă prea bine să le găsească, iar din scrierile și dialogurile ce ne-au rămas ne dăm seama că nici spiritul, nici discernământul, nici chiar dragostea lor nu au pierdut nimic prin această rezervă" (*Scrisoare către dl. d'Alembert*, p. 221; subl. J.D.).

Există, însă, vreo diferență între coruperea formei suplementarității și corupția suplimentar-suplementară? Conceptul de suplement este, poate, tocmai cel care ne permite

să gândim împreună aceste două interpretări ale interpretării. Încă de la prima ieșire din natură, jocul istoric – ca suplementaritate – presupune, în el însuși, principiul propriei sale degradări de sine, al degradării suplimentar-suplementare, al degradării degradării. Accelerarea, precipitarea pervertirii în istorie se află implicată, încă de la început, în însăși pervertirea istorică.

Conceptul de suplementaritate însă, privit, așa cum am făcut-o deja, ca un concept *economic*, trebuie să ne permită să afirmăm în același timp și contrarul fără a ne contrazice. Logica suplementului – care nu este logica identității – face ca, simultan, accelerarea răului să-și afle compensarea și pavăza sa istorică. Istoria precipită istoria, societatea corupe societatea, dar răul care le împinge în abis și pe una, și pe cealaltă își are propriul său suplement natural: istoria și societatea își produc propria lor rezistență la abis.

Astfel, de pildă, latura „morală" a iubirii este imorală: captativă și distrugătoare. Dar așa cum noi putem să apărăm prezența diferând-o [amânând-o], așa cum putem să diferăm cheltuirea, să întârziem „locuirea" mortală în „sălașul" femeii prin cealaltă putere a morții care este autoerotismul, la fel și societatea, conform acestei economii a vieții și a morții, poate să introducă o pavăză morală în calea prăbușirii în abis a „iubirii morale". Morala societății poate, într-adevăr, să amâne, să difereze sau să slăbească captarea de energie impunându-i femeii virtutea *pudorii*. Prin pudoare, acest produs al rafinamentului social, înțelepciunea naturală, economia vieții controlează, de fapt, cultura prin cultură. (Întregul discurs al lui Rousseau, s-o spunem în trecere, își află aici câmpul propriu de exercițiu.) Atunci când femeile trădează morala naturală a dorinței fizice, societatea inventează – dar acesta este un șiretlic al naturii – imperativul moral al pudorii care limitează imoralitatea. Adică moralitatea, deoarece „iubirea morală" nu fusese niciodată imorală decât pentru că amenința viața bărbatului. Tema pudorii este mai importantă în *Scrisoarea către dl. d'Alembert* decât se crede. Dar ea este capitală în *Emil*, mai cu seamă în *Cartea V*, pe care ar trebui s-o urmărim, aici, rând după rând. Pudoarea apare, într-adevăr, definită aici ca un înlocuitor [suplement] al virtuții naturale. Este vorba de a ști dacă bărbații se vor lăsa „târâți la moarte" (p. 346) de numărul și de necumpătarea femeilor. „Dorințele nelimitate" ale acestora nu dispun, într-adevăr, de acel soi de frână naturală pe care o întâlnim la femelele animalelor. La acestea,

> „dorința nu apare decât odată cu trebuința; trebuința satisfăcută, dorința încetează. Ele nu mai resping pe bărbătuși cu prefăcătorie, ci cu tot dinadinsul: ele fac tocmai contrarul a ceea ce făcea fiica lui Augustus. Nu mai primesc călători când corabia e plină. Chiar când sunt libere, epoca lor de bunăvoință e scurtă și trece repede; instinctul le mână și instinctul le oprește. *Ce ar înlocui acest instinct negativ la femei, dacă le-ați lua pudoarea?* A aștepta ca ele să nu se mai preocupe de bărbați ar însemna să aștepți ca ei să nu mai fie buni de nimic" (subl. J.D.). Iar această „înlocuire", acest suplement constituie însăși economia vieții oamenilor: „Necumpătarea lor naturală i-ar împinge pe bărbați către moarte; pentru că le înfrânează dorințele, pudoarea este adevărata moralitate a femeilor".

Se confirmă, astfel, o dată în plus, faptul că un concept precum cel de natură și întregul sistem care ascultă de el nu pot să fie gândite decât sub categoria iredeductibilă a suplementului [substitutului]. Chiar dacă pudoarea vine să suplinească lipsa unei frâne instinctive și naturale, nu înseamnă că, în calitate ei de suplement și oricât de morală

va fi fiind, ea este mai puțin naturală. Acest produs cultural are o origine și o finalitate naturale. Dumnezeu le-a întipărit în creatură: „Ființa supremă a vrut să cinstească genul uman în toate: dând omului înclinări nemăsurate, îi dă și legea care le pune în ordine, spre a fi liber să-și poată comanda sieși; dându-i pasiuni nepotolite, le unește cu rațiunea, pentru a le stăpâni; lăsând femeia în voia dorințelor fără limite, unește aceste dorințe cu pudoarea, ca să le rețină". Dumnezeu ne dă, așadar, *rațiunea* în plus și ca o completare [*en supplément*] a pornirilor naturale. Rațiunea există în același timp în natură și ca înlocuitor [*en supplément*] al naturii; este o rațiune în plus. Ceea ce presupune că natura poate, uneori, să nu-și fie sieși suficientă sau, ceea ce nu este câtuși de puțin diferit, să-și încalce propriile sale limite. Iar Dumnezeu adaugă, chiar, ca *primă* (*praemium*), ca recompensă, un suplement la suplement: „Mai mult, continuă Rousseau, adaugă și o răsplată prezentă pentru buna întrebuințare a facultăților sale, anume gustul pentru lucrurile cinstite, pe care omul îl dobândește când își face din ele regula acțiunii sale. Toate acestea, mi se pare, înlocuiesc instinctul animalelor".

Lăsându-ne conduși de această schemă, ar trebui să recitim toate textele care descriu cultura ca pe o alterare a naturii: prin științe, arte, spectacole, măști, literatură, scriere. Ar trebui să le trecem, din nou, pe toate prin filtrul acestei structuri a „iubirii morale" înțeleasă ca război al sexelor și ca înrobire a forței dorinței de către principiul feminin. Neopunându-i doar pe bărbați femeilor, ci și pe bărbați bărbaților, acest război este unul istoric. Nu este un fenomen natural sau biologic. La fel ca la Hegel, este vorba de un război al conștiințelor și al dorințelor, nu de unul al nevoilor sau al dorințelor naturale. După ce poate fi el recunoscut? În special prin aceea că nu se poate explica prin raritatea femelelor sau prin „intervalele exclusive, în cursul cărora femela refuză în mod constant apropierea masculului", ceea ce, notează Rousseau,

> „revine tot la prima cauză; căci dacă fiecare femelă nu suportă masculul decât timp de două luni pe an, este – din acest punct de vedere – ca și cum numărul femelelor ar fi micșorat cu cinci șesimi. Or, niciunul dintre aceste două cazuri nu poate fi aplicat la specia umană, unde numărul femelelor depășește în general pe cel al masculilor și unde nu s-a observat niciodată, nici chiar la sălbatici, ca femelele să aibă ca la alte specii, perioade de călduri și de excludere[17]".

„Iubirea morală" neavând niciun fundament biologic, se naște, prin urmare, din puterea imaginației. Întreaga depravare a culturii, ca mișcare a diferenței și a preferinței, are, deci, legătură cu posesia asupra *femeilor*. Este vorba, întotdeauna, de a ști cine va avea femeile, dar și ce anume vor avea femeile. Și care va fi prețul plătit pentru acest calcul al forțelor. Or, conform acelui principiu al accelerării sau al capitalizării pe care tocmai l-am identificat, ceea ce deschide spre rău este și ceea ce precipită spre mai rău. Rousseau ar putea spune, asemenea lui Montaigne, că „moravurile noastre înclină într-un mod minunat spre mai rău" (*Eseuri*, I, 82). Scrisul, de pildă, în cazul de față cel literar, face sistem cu iubirea morală. Apare deodată cu ea. Dar iubirea morală degradează și mai mult scrisul. Îl enervează așa cum îl enervează pe om. Provoacă

[17] Al doilea *Discurs*, p. 72. Referitor la raporturile acestor teme cu anumite teme opuse sau înrudite de la Voltaire, Buffon sau Pufendorf, vezi notele din ediția „Pléiade", pp. 158-159.

> „nenumăratele cărți efemere ce văd zilnic lumina tiparului [și care] nu urmăresc decât să le distreze pe femei și, neavând nici forță, nici profunzime, zboară cu toatele între toaletă și tejghea. Iată de ce se scriu mereu aceleași și aceleași cărți ce ne sunt prezentate de fiecare dată drept noutăți. Mi se vor cita două sau trei care fac excepție; în schimb eu voi cita mii care vor confirma regula. Iată de ce mare parte din producțiile secolului nostru va pieri odată cu el, iar posteritatea va fi încredințată că s-au scris cărți puține într-un secol în care s-au scris foarte multe[18]".

Ne-a abătut mult, oare, acest ocol de la preocuparea noastră inițială? Cu ce anume ne ajută el să precizăm situația *Eseului*?

Am verificat faptul că, înțeles împreună cu întregul sistem al opozițiilor pe care le susține, conceptul de milă naturală este fundamental. Și totuși, după Starobinski, el ar fi absent, ba chiar exclus din *Eseul despre originea limbilor*. Și n-am putea să nu ținem seama de acest fapt dacă vrem să-i atribuim un loc în istoria și în arhitectonica gândirii lui Rousseau:

> „Importanța elanului spontan al milei, fundament irațional al moralei, a fost arătată de către Rousseau încă din Prefața *Discursului*; cf. p. 40 și n. 1. În această parte a *Discursului* și apoi în *Emil*, Rousseau nu încetează să afirme că mila este o virtute care «precedă folosirea oricărei reflecții». Acesta este stadiul definitiv al gândirii lui Rousseau în această privință. Or, *Eseul despre originea limbilor*, cap. IX, formulează cu privire la acest punct niște idei foarte diferite, fapt care ne-ar permite, poate, să atribuim acestui text (sau, cel puțin, acestui capitol) o dată anterioară punerii la punct a *Discursului asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*. În *Eseu*, Rousseau nu admite posibilitatea unui elan de simpatie neconștientă, părând, din contră, mai înclinat să susțină ideea hobbesiană a războiului tuturor împotriva tuturor: «Oamenii nu erau legați prin nicio idee a fraternității comune și, neavând alt arbitru decât forța, se socoteau dușmani unii altora... Un om părăsit, singur pe suprafața pământului, la discreția neamului omenesc, trebuia să se dovedească un animal feroce... Sentimentele sociale nu se dezvoltă în noi decât odată cu luminarea noastră. Mila, oricât de naturală ar fi ea în inima omului, ar rămâne veșnic inactivă fără imaginația care o pune la lucru. Cum ne lăsăm emoționați de milă? Ieșind în afara noastră, identificându-ne cu ființa aflată în suferință. Nu suferim noi înșine decât în măsura în care credem că celălalt suferă... Cel care nu s-a gândit niciodată nu poate fi

---

[18] *Scrisoare către dl. d'Alembert*, trad. rom., *op. cit.*, p. 224. A se vedea și nota de la pagina 224: „În general, femeilor nu le place nicio artă, nu se pricep la niciuna și nu au niciun talent...." „În unirea sexelor... unul trebuie să fie activ și puternic, altul pasiv și slab" (*Emil*, Cartea V, p. 345).

Nu este, oare, remarcabil faptul că Nietzsche, împărtășind, în esență, aceeași concepție cu privire la feminitate, la degradarea culturii și la genealogia moralei înțeleasă ca aservire față de sclav, l-a urât pe Rousseau? Nu este, oare, remarcabil faptul că l-a considerat reprezentantul de frunte al moralei sclavilor? Nu este, oare, remarcabil că a văzut în milă tocmai adevărata distrugere a culturii și forma de înrobire a stăpânilor?

Multe ar fi de spus în această direcție. Ea ne-ar conduce, mai ales, spre o comparație între modelul rousseauist și cel nietzschean al feminității: dominația și seducția sunt la fel de temute, indiferent dacă ele îmbracă, alternativ sau simultan, forma blândeții de-vigorante, moleșitoare, sau pe aceea a furiei distrugătoare și devoratoare. Am greși, însă, dacă am interpreta aceste modele ca pe niște afirmări *simple* ale virilității. Novalis văzuse, poate, mai profund și mai departe decât ceea ce Rousseau însuși, la începutul *Confesiunilor*, numește (p. 14) „caracterul său efeminat": „*Filosofemele* lui Rousseau sunt, în mod absolut vorbind, o filosofie feminină sau o teorie a feminității" (*Encyclopédie*, tr. fr. M. de Gandillac, Minuit, p. 361).

> nici îngăduitor, nici drept, nici milos; nu poate fi decât rău și răzbunător». Această concepția mai intelectualistă asupra milei se apropie de cea a lui Wollaston..."

Aceste afirmații extrase din *Eseu* și invocate de Starobinski sunt însă, oare, incompatibile cu tezele din *Discurs* și din *Emil*? Se pare că nu. Și aceasta din cel puțin trei feluri de motive.

A — În *Eseu*, Rousseau începe prin face, mai întâi, o concesie care asigură locul întregii teorii așa-zis „ulterioare" a milei. El scrie: „Mila, oricât de naturală ar fi ea în inima omului..." Recunoaște, astfel, faptul că mila este o virtute înnăscută, spontană, prereflexivă. Iar aceasta va fi tocmai teza din *Discurs* și din *Emil*.

B — Cea fără de care această milă „naturală din inima omului" ar rămâne adormită, „inactivă", nu este rațiunea, ci „imaginația" care „o pune în mișcare". Conform celui de-al doilea *Discurs*, rațiunea și reflecția riscă să înăbușe sau să altereze mila naturală. Rațiunea reflexivă nu este contemporană cu mila. *Eseul* nu spune contrarul. Mila nu se trezește odată cu rațiunea, ci odată cu imaginația care o smulge din inactualitatea ei adormită. Or, Rousseau nu numai că face, așa cum se și cuvine, o distincție între imaginație și rațiune, ci face din această dinstincție însuși nervul întregii sale gândiri.

Imaginația are, desigur, în cadrul acestei gândiri, o valoare a cărei ambiguitate a fost deseori remarcată. Dacă ea poate să ne abată este, în primul rând, deoarece deschide posibilitatea progresului. *Atacă* [*entame*] istoria. Fără ea, perfectibilitatea, care pentru Rousseau, se știe, constituie singura trăsătură absolut distinctivă a umanității, ar fi imposibilă. Chiar dacă lucrurile sunt extrem de complicate atunci când este vorba de rațiune la Rousseau[19], se poate, totuși, spune că, în anumite privințe, rațiunea, ca înțelegere și ca facultate de formare a ideilor, este mai puțin proprie omului decât imaginația și perfectibilitatea. Am evidențiat, deja, în ce sens anume putea rațiunea să fie considerată ca fiind naturală. Se mai poate, de asemenea, remarca, dintr-un alt punct de vedere, și că animalele, deși înzestrate cu înțelegere, nu sunt perfectibile. Le lipsește această imaginație, această putere de anticipare care depășește datul sensibil și prezent în direcția a ceea ce nu poate fi perceput:

> „Orice animal are idei, pentru că are simțuri; până la un anumit punct, el face chiar combinații de idei. Din acest punct de vedere, deosebirea dintre om și animal nu este decât o deosebire de grad. Unii filosofi au fost chiar de părere că anumiți oameni se deosebesc între ei mai mult decât un anumit om de un anumit animal. Prin urmare, deosebirea specifică dintre om și animal nu o constituie atât intelectul, cât calitatea lui de agent liber" (al doilea *Discurs*, p. 51).

Libertatea este, deci, perfectibilitatea. „Există însă o calitate a omului, care nu poate fi contestată și care îi este foarte specifică: facultatea de a se perfecționa" (p. 51).

Or, imaginația este în același timp condiția perfectibilității – ea este libertatea – și agentul fără de care mila nu s-ar trezi și nu s-ar exercita în ordine umană. Ea activează și excită o putere virtuală.

1 — Imaginația inaugurează libertatea și perfectibilitatea deoarece sensibilitatea, dar și rațiunea intelectuală, umplute și satisfăcute de prezența perceputului, sunt epuizate

[19] Cf. R. Derathé, *Le rationalisme de Rousseau*, în special p. 30 sq.

printr-un concept fixist. Animalitatea nu are istorie deoarece sensibilitatea și înțelegerea sunt, la rădăcina lor, niște funcții ale pasivității. „Cum rațiunea are puțină forță, interesul singur nu are atâta câtă se crede. Numai imaginația este activă, iar pasiunile nu pot fi stârnite decât prin intermediul imaginației" (*Scrisoare către principele de Würtemberg*, 10.11.63). Consecință directă: rațiunea, funcție a interesului și a nevoii, facultate tehnică și socotitoare, nu este originea limbajului, care și el este propriu omului și fără de care, de asemenea, n-ar exista perfectibilitate. Limbajul se naște din imaginația care suscită sau care, în tot cazul, excită sentimentul sau pasiunea. Această afirmație, care va fi neîncetat repetată, deschide, deja, *Eseul*: „Vorbirea deosebește omul între animale". Primele cuvinte ale capitolului II: „Este, așadar, demn de crezut faptul că nevoile dictează primele gesturi și că pasiunile smulg primele strigăte".

Vedem, prin urmare, desenându-se două serii: 1) animalitate, nevoie, interes, gest, sensibilitate, înțelegere, rațiune etc.; 2) umanitate, pasiune, imaginație, vorbire, libertate, perfectibilitate etc.

Se va dovedi, puțin câte puțin, că, sub complexitatea legăturilor care se țes în textele lui Rousseau între acești termeni, și care necesită analizele cele mai minuțioase și mai prudente, aceste două serii se raportează întotdeauna una la cealaltă conform unei structuri de suplementaritate. Toate substantivele din cea de-a doua serie sunt niște determinări metafizice – și, deci, moștenite, amenajate cu o coerență laborioasă și relativă – ale *diferării suplementare*[11].

Diferare, bineînțeles, periculoasă. Căci am omis tocmai substantivul-șef al seriei suplementare: moartea. Sau, mai curând, dat fiind că moartea nu este nimic, raportarea la moarte, anticiparea angoasată a morții. Toate posibilitățile seriei suplementare, care se află, unele față de altele, în niște raporturi de substituire metonimică, numesc în mod indirect pericolul însuși, orizontul și sursa tuturor pericolelor determinate, abisul pornind de la care se anunță toate amenințările. Să nu fim, prin urmare, surprinși dacă, în al doilea *Discurs*, noțiunea de perfectibilitate sau de libertate apare expusă în același timp cu știința de moarte. *Specificul* propriu omului se anunță pornind tocmai de la dubla posibilitate a libertății și a anticipării exprese a morții. Diferența dintre dorința umană și nevoia animală, dintre raportarea la femeie și raportarea la femelă o constituie frica de moarte:

> „Singurele dorințe pe care [animalul] le cunoaște pe lume sunt hrana, o femelă și odihna; singurele rele de care se teme sunt durerea și foamea. Spun durerea, și nu moartea; căci niciodată animalul nu va ști ce înseamnă a muri; iar cunoașterea morții și a spaimelor ei este unul dintre primele lucruri dobândite de om pe măsură ce se îndepărta de condiția animală" (al doilea *Discurs*, p. 53). La fel, *copilul* devine bărbat tocmai deschizându-se către „sentimentul morții" (*Emil*, p. 20).

Dacă ne deplasăm de-a lungul seriei suplementare, observăm că imaginația aparține aceluiași lanț de semnificații ca și anticiparea morții. În fondul său, imaginația este raportarea la moarte. Imaginea este moartea. Propoziție pe care am putea s-o definim sau s-o indefinim astfel: imagine*a* este *o* moarte sau moarte*a* este *o* imagine. Imaginația este

---

[11] În original: *de la différance supplémentaire*: a amânării prin înlocuire, prin găsirea și inventarea de noi și noi înlocuitori *suplimentari*, de substitute mereu *diferite*. Întâlnire a celor două concepte centrale ale cărții de față, *diferarea* [*la différance*] și *suplementul, suplementaritatea* [*le supplément, la supplémentarité*].

puterea, pentru viață, de a se afecta pe ea însăși cu propria sa re-prezentare. Imaginea nu poate să re-prezinte și să adauge reprezentantul reprezentatului decât în măsura în care prezența reprezentatului este deja pliată pe sine în lume, în măsura în care viața trimite la sine ca la propria ei lipsă, ca la propria ei cerere de suplement. Prezența reprezentatului se constituie grație adăugirii la sine a acelui nimic care este imaginea, prevestirea deposedării de sine în propriul său reprezentant și prin propria sa moarte. *Specificul* propriu subiectului nu îl constituie decât mișcarea acestei expropriații reprezentative. În acest sens este imaginația, la fel ca și moartea, *reprezentativă și suplementară*. Și să nu uităm că acestea sunt niște calități pe care Rousseau le recunoaște în mod expres scrierii.

Imaginația, libertatea, vorbirea aparțin, prin urmare, aceleiași structuri ca și raportarea la moarte (să spunem, mai curând, raportare decât anticipare: chiar și presupunând că ar exista o ființare-întru-moarte[III], ea nu este neapărat raportare la un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat pe o linie sau într-un orizont al timpului. Este o structură a prezenței). În ce fel intervin însă, aici, mila și identificarea cu suferința aproapelui?

2 — Imaginația, spuneam, este cea fără de care mila naturală nu s-ar lăsa provocată. Rousseau o spune cât se poate de răspicat în *Eseu*, dar contrar a ceea ce pare a implica formularea foarte prudentă a lui Starobinski, el o spune și în alte părți, și de fiecare dată în același fel. Mila nu încetează nicio clipă să fie, în ochii săi, un sentiment natural sau o virtute înnăscută pe care numai imaginația are puterea să o trezească [*réveiller*] sau să o reveleze [*révéler*]. Să notăm în trecere: întreaga teorie rousseauistă a teatrului face de asemenea să comunice în reprezentare puterea de identificare – mila – cu facultatea imaginației. Iar dacă ne vom aduce aminte că Rousseau numește *teroare* spaima de moarte (*Discurs*, p. 53), deținem laolaltă întregul sistem care organizează conceptele de teroare și de milă, pe de o parte, de scenă tragică, de reprezentare, de imaginație și de moarte, pe de altă parte. Înțelegem atunci, pornind de la acest exemplu, ambivalența puterii de a imagina: aceasta nu depășește animalitatea și nu suscită pasiunea omenească decât deschizând scena și spațiul reprezentării/reprezentației teatrale. Inaugurează pervertirea a cărei posibilitate se află ea însăși înscrisă în noțiunea de perfectibilitate.

Schema în legătură cu care gândirea lui Rousseau n-a oscilat niciodată ar fi, așadar, următoarea: mila e înnăscută, dar în puritatea ei naturală ea nu este proprie omului, ci aparține, în general, viului. Ea este „atât de naturală încât chiar și animalele dau semne vizibile de milă". Această milă nu se trezește la sine în umanitate, nu accede la pasiune, la limbaj și la reprezentare, nu produce identificarea cu celălalt ca alt eu decât odată cu imaginația. Imaginația este devenirea-întru-umanitate [*le devenir-humain*] a milei.

Tocmai aceasta este și teza *Eseului*: „Mila, oricât de naturală ar fi ea în inima omului, ar rămâne veșnic inactivă fără imaginația care o pune în mișcare". Acest apel la activarea sau la actualizarea prin imaginație se află atât de puțin în contradicție cu celelalte texte încât peste tot, în opera lui Rousseau, se poate urmări o teorie a *ineității* ca *virtualitate* sau a naturalității ca potențialitate adormită[20]. Teorie prea puțin originală, desigur, dar al cărui

---

[III] În original: *être-devant la mort*, ca traducere a heideggerianei *Sein zum Tode*. Derrida va profita din plin de omonimia dintre prepoziția *devant*, „în fața", „dinaintea", și *devant* ca gerunziu al verbului *devoir*, „a trebui", „a fi dator" (de exemplu, în *Forță de lege* [traducere de Bogdan Ghiu, *in* vol. Walter Benjamin, Jacques Derrida, *Despre violență*, Cluj, Editura Idea, 2004], referitor la Kafka, *În fața legii*, *Devant la loi*).

[20] R. Derathé reamintește faptul că „Durkheim este... primul care a semnalat importanța noțiunii de facultate virtuală la Rousseau" (*Le rationalisme de Rousseau*, p. 13; cf. Durkheim, „Le Contrat social, histoire du livre",

rol organizator se dovedește, aici, de neînlocuit. Ea impune ca natura să fie gândită nu ca un dat, ca o prezență actuală, ci ca o *rezervă*. Acest concept este el însuși derutant: poate fi determinat atât ca actualitate ascunsă, ca depozit disimulat, cât și ca rezervă de putere nedeterminată. Astfel încât imaginația, care face ca puterea să iasă din rezerva sa, să fie în același timp benefică și malefică. „În sfârșit, atât de mari sunt în noi domnia imaginației și influența ei, că din ea se nasc nu numai virtuțile și viciile, ci și bunele și relele..." (*Dialogues*, pp. 815-816). Iar dacă „unii pervertesc folosirea acestei facultăți consolatoare" (*ibid.*), aceasta se datorează tot puterii imaginației. Scăpând oricărei influențe reale și exterioare, facultate a semnelor și a aparențelor, imaginația se pervertește singură. Este subiectul pervertirii. Trezește facultatea virtuală, pe care însă imediat o și transgresează. Scoate la lumină puterea care se menținea în rezervă, dar, arătându-i acesteia ceea ce o depășește, propriul ei dincolo, „întrecând-o", ea îi semnifică propria-i neputință. Animă facultatea de juisare, înscriind însă o diferență între dorință și putință. Dacă dorim mai presus de puterea noastră de satisfacere, originea acestui surplus și a acestei diferențe se numește imaginație. Acest fapt ne permite să determinăm o funcție a conceptului de natură sau de primitivitate: este echilibrul dintre rezervă și dorință. Echilibru imposibil, dat fiind că dorința nu se poate trezi și nu poate ieși din rezerva sa decât prin imaginația care rupe, în același timp, echilibrul. Acest imposibil – alt nume al naturii – rămâne, prin urmare, o limită. Etica, în viziunea lui Rousseau, „înțelepciunea umană", „drumul adevăratei fericiri" constau, prin urmare, în a ne menține cât mai aproape de această limită și în „micșorarea dominației dorințelor asupra facultăților".

> „Astfel a stabilit mai întâi natura, care face totul pentru mai bine. Ea nu-i dă imediat decât dorințele necesare conservării sale și facultățile suficiente pentru a le satisface. Ea le-a pus pe toate celelalte, ca în rezervă, în fundul sufletului său, pentru ca aici să se dezvolte la nevoie. Numai în această stare primară se află echilibrul puterii și dorinței, iar omul nu este nefericit. *De îndată ce facultățile sale virtuale se pun în acțiune, imaginația, cea mai activă dintre toate, se trezește și le întrece.* Imaginația este cea care ne mărește măsura posibilităților, fie în bine, fie în rău și care, în consecință, aţâță și hrănește dorințele prin speranța de a le satisface. Însă lucrul care inițial pare a fi la îndemână se îndepărtează mai repede, încât nu poate fi urmărit... Astfel ne istovim, fără să ajungem la capăt și, cu cât dobândim mai multă satisfacție, cu atât fericirea se îndepărtează mai mult de noi. Dimpotrivă, cu cât un om rămâne mai aproape de condiția sa naturală, *cu atât diferența dintre facultățile și dorințele lui este mai mică* și, în consecință, el e mai aproape de fericire... Lumea reală are hotarele ei; cea imaginară e infinită; neputând lărgi pe cea dintâi, să o micșorăm pe cealaltă; căci numai din diferența lor se nasc toate durerile care ne fac cu adevărat nefericiți" (*Emil*, p. 56; subl. J.D.).

R.M.M., janv.-fév. 1918). Majoritatea contradicțiilor sistematice ale lui Rousseau ar fi, astfel, eliminate prin apelul la acest concept de facultate virtuală care operează ca o sudură în toate punctele de ruptură, în primul rând în punctele în care societatea întrerupe natura și se articulează pe natură (cf. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 148). Este uimitor faptul că această temă a *virtualității* este atât de des ignorată, indiferent de autorul la care apare. Această necunoaștere se află în centrul problematicii ideilor înnăscute și a raportului dintre Locke și Leibniz sau dintre Leibniz și Descartes.

Se va fi remarcat:

1 — că imaginația, origine a diferenței dintre putință și dorință, este determinată efectiv ca *diferare*: a prezenței sau în prezență sau juisare;

2 — că raportul cu natura este definit în termeni de distanță negativă. Nu este vorba nici de a pleca de la natură, nici de a o regăsi, ci de a reduce „îndepărtarea ei".

3 — că imaginația care excită celelalte facultăți virtuale nu este mai puțin, ea însăși, o facultate virtuală: „cea mai activă dintre toate". Astfel încât această putere de a transgresa natura există ea însăși în natură. Mai mult: vom vedea că ea este cea care ține rezerva în rezervă. Această ființare-în-natură are, deci, modul straniu al suplementului. Însemnând în același timp excesul și deficitul naturii *în* natură. Pornind tocmai de la semnificația lui *a fi-în* reperăm noi aici, ca pornind de la un exemplu oarecare, între altele, cutremurarea unei logici clasice.

În măsura în care este „cea mai activă dintre toate" facultățile, imaginația nu poate fi trezită de nicio altă facultate. Atunci când Rousseau spune că ea „se trezește", acest cuvânt trebuie înțeles într-un sens extrem de premeditat, atent cugetat. Imaginația nu-și datorează decât ei înseși puterea de a *ieși la lumină*. Ea nu creează nimic deoarece este imaginație. Dar nici nu primește ceva care i-ar fi străin sau anterior. Nu este afectată de „real". Este pură auto-afectare. Este cealaltă denumire a diferării ca auto-afectare[21].

Tocmai pornind de la această posibilitate desemnează Rousseau omul. Imaginația înscrie animalul în societatea umană. Îl face să acceadă la genul uman. Paragraful din *Eseu* de la care porniserăm se încheie astfel: „Cel care nu-și imaginează răul nu se simte decât pe el însuși; el este singur în mijlocul neamului omenesc". Această solitudine sau această nonapartenență la genul uman ține de faptul că suferința rămâne mută și închisă în ea însăși. Ceea ce înseamnă, pe de o parte, că ea nu poate să se deschidă, prin trezirea milei, spre suferința celuilalt ca altul; și, pe de altă parte, că ea nu poate să se depășească pe sine spre moarte. Animalul dispune efectiv de o facultate virtuală a milei, dar el nu-și imaginează nici suferința celuilalt *ca atare*, nici trecerea de la suferință *la moarte*. Aceasta este una și aceeași limită. Raportarea la celălalt și raportarea la moarte constituie una și aceeași deschidere. Lucrul de care ar fi lipsit ceea ce Rousseau numește „animal" este trăirea propriei suferințe ca suferință a altuia și ca amenințare cu moartea.

Gândit în relația sa ascunsă cu logica suplementului, conceptul de virtualitate (ca, de altfel, întreaga problematică a putinței și a actului) are, fără doar și poate, la Rousseau în special și în metafizică în general, funcția de a predetermina în mod sistematic devenirea ca producție și ca dezvoltare, ca evoluție și ca istorie, substituind împlinirea unei *dynamis* substituirii unei urme, istoria pură jocului pur și, așa cum remarcam ceva mai sus, o sudură unei rupturi. Or, mișcarea suplementarității pare a scăpa din această alternativă și a ne permite să o gândim.

C. Rousseau tocmai a evocat, așadar, trezirea milei prin imaginație, adică prin reprezentare și prin reflecție, în dublul, dar de fapt în unicul sens al acestor cuvinte. Or, în același capitol, el ne interzice să considerăm că înainte de actualizarea milei prin imaginație,

[21] Evident, se semnalează, aici, locul unei reflecții care i-ar asocia pe Kant și pe Rousseau altfel decât pe tema moralității. Întregul lanț care pune în comunicare mișcarea temporalizării și schematismul imaginației, sensibilitatea pură și auto-afectarea prezentului de către el însuși, tot ceea ce lectura efectuată de către Heidegger a repetat cu insistență în *Kant și problema metafizicii* ar putea, pe o cale recunoscută cu prudență, să ne readucă de asemenea pe un teren rousseauist.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI
LITERE

omul ar fi rău și belicos. Să reamintim interpretarea lui Starobinski: „În *Eseu*, Rousseau nu admite posibilitatea unui elan de simpatie neconștientă, părând mai înclinat să susțină ideea hobbesiană a războiului tuturor împotriva tuturor:

> «Oamenii nu erau legați prin nicio idee a fraternității comune și, neavând alt arbitru decât forța, se socoteau dușmani unii altora... Un om părăsit, singur pe suprafața pământului, la discreția neamului omenesc, trebuia să se dovedească un animal feroce»".

Rousseau nu spune „erau dușmani unii altora", ci „se socoteau dușmani unii altora". Trebuie să luăm în considerare această nuanță și chiar avem, se pare, dreptul s-o facem. Ostilitatea primară se naște dintr-o iluzie primară. Această primă *opinie* ține de o credință rătăcită, născută din izolare, din slăbiciune, din derelicțiune. Faptul că este vorba de o simplă opinie și, deja, de o iluzie apare cât se poate de clar în aceste trei fraze pe care nu trebuie să le trecem cu vederea:

> „...se socoteau dușmani unii altora. *Această opinie le-o dădeau slăbiciunea și ignoranța. Necunoscând nimic, se temeau de orice, atacau pentru a se apăra.* Un om părăsit, singur..." (subl. J.D.).

Ferocitatea nu este, așadar, belicoasă, ci temătoare. Și, mai ales, ea este incapabilă să declare război. Constituie caracterul animalului (un „animal feroce"), al viețuitorului izolat care, dat fiind că nu a fost trezit la milă de către imaginație, nu participă încă la socialitate și la genul uman. Acest animal, să subliniem acest lucru, „era *gata* să facă celorlalți tot răul de care *se temea* din partea lor. *Teama și slăbiciunea sunt sursele cruzimii*". Cruzimea nu constituie o răutate pozitivă. Dispoziția de a face rău nu-și află, aici, resursa decât în celălalt, în reprezentarea iluzorie a răului pe care celălalt *pare* dispus să ni-l facă.

Nu constituie, oare, acesta un motiv deja suficient pentru a elimina asemănarea cu teoria hobbesiană a unui război natural pe care imaginația și rațiunea n-ar face decât să-l organizeze într-un soi de economie a agresivității? Dar textul lui Rousseau este și mai clar încă. În *Eseu*, paragraful care ne interesează aici mai cuprinde o propoziție care, și ea, ne interzice să privim momentul milei adormite ca pe momentul răutății belicoase, ca pe un moment „hobbesian". În ce fel descrie, într-adevăr, Rousseau momentul (real sau mitic, nu contează, aici cel puțin), instanța structurală a milei adormite? Cum stau, după el, lucrurile în ceea ce privește momentul când limbajul, imaginația, raportarea la moarte etc. continuă, încă, să fie ținute *în rezervă*?

În acel moment, spune el, „cel care nu s-a gândit niciodată nu poate fi nici îngăduitor, nici drept, nici milos". Firește! Dar asta nu înseamnă că el ar fi, atunci, nedrept și nemilos. Rămâne, pur și simplu, dincoace de această opoziție de valori. Căci Rousseau continuă imediat: „nu poate fi decât rău și răzbunător. Cel care nu-și imaginează răul nu se simte decât pe el însuși; el este singur în mijlocul neamului omenesc".

În acest „stadiu", opozițiile aplicabile la Hobbes nu au, încă, nici sens, nici valoare. Sistemul de apreciere în interiorul căruia se deplasează filosofia politică nu are, încă, nicio șansă să funcționeze. Și putem observa mai bine, în felul acesta, în ce element (neutru, nud și despuiat) intră el în joc. Putem să vorbim, aici, cu egală îndreptățire de bunătate sau de răutate, de pace sau de război: de fiecare dată însă, va fi la fel de adevărat și de fals și întotdeauna la fel de impertinent. Ceea ce dezvăluie, în felul acesta, Rousseau este

originea neutră a întregii conceptualități etico-politice, a câmpului ei de obiectivitate și a sistemului ei axiologic. Toate opozițiile care brăzdează filosofia clasică a istoriei, a culturii și a societății trebuie să fie, așadar, neutralizate. Înaintea operării unei astfel de neutralizări sau de reducții, filosofia politică se mișcă în naivitatea unor evidențe dobândite sau survenite. Riscând, în permanență, să „comită greșeala acelora care, cugetând asupra stării de natură, îi atribuie ideile create în societate..." (al doilea *Discurs*, p. 26).

Reducția pe care o operează *Eseul* are un stil aparte. Rousseau neutralizează, aici, opozițiile ștergându-le, anulându-le [*en les raturant*]; și el le anulează afirmând în același timp niște valori contradictorii. Procedeul este folosit în mod coerent și cu fermitate mai ales în capitolul IX:

> „De aici contradicțiile izbitoare care se constată la părinții națiunilor: atâta firesc și atâta neomenie, moravuri atât de feroce și inimi atât de duioase... Aceste timpuri ale barbariei au constituit secolul de aur nu pentru că oamenii erau uniți, ci pentru că erau separați... Oamenii, dacă vreți, se înfruntau când se întâlneau, dar se întâlneau rar. Pretutindeni domnea starea de război, dar întregul pământ se afla în pace[22]".

A privilegia unul dintre cei doi termeni, a crede, de pildă, că domnea cu adevărat și în exclusivitate starea de război, iată care a fost, prin urmare, eroarea lui Hobbes, care nu face decât să dubleze, în mod ciudat, „opinia" iluzorie a primilor „oameni" care „se socoteau dușmani unii altora". Și aici, o dată în plus, nicio diferență între *Eseu* și *Discurs*. Reducția operată în *Eseu* va fi confirmată în *Discurs*, tocmai pe parcursul unei critici la adresa lui Hobbes. Ceea ce i se reproșează acestuia este tocmai graba de a conchide, pornind de la faptul că oamenii nu sunt treziți în mod natural la milă și nici „legați prin nicio idee a fraternității comune", că ei sunt răi și belicoși. Noi nu putem, însă, să citim *Eseul* așa cum l-ar fi interpretat, poate, în grabă, Hobbes. Nu putem ca, pornind de la ne-bunătate, să tragem concluzia răutății. *Eseul* o spune, iar *Discursul* o confirmă, presupunând, desigur, că al doilea ar fi ulterior primului:

> „Mai ales, nu vom trage concluzia, așa cum face Hobbes, că, neavând nicio idee despre bunătate, omul ar fi în mod natural rău; că ar fi vicios fiindcă nu cunoaște virtutea... Hobbes n-a văzut că aceeași cauză care-i împiedică pe sălbatici să se folosească de rațiune, așa cum pretind jurisconsulții noștri, îi împiedică în același timp să abuzeze de însușirile lor, cum pretinde el însuși. Astfel încât s-ar spune că sălbaticii nu sunt răi, tocmai pentru că nu știu ce înseamnă a fi bun; căci nu dezvoltarea cunoștințelor și nici frâna legii, ci lipsa pasiunilor și necunoașterea viciului îi împiedică să facă rău: *Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio quam in his cognitio virtutis*[23]".

---

[22] *Eseul* nu ne lasă, prin urmare, să credem nici în vârsta de aur, dar nici în războiul originar. Din aceste două puncte de vedere, *Eseul* se află în acord cu marile teze rousseauiste. În manuscrisul de la Geneva (prima versiune a *Contractului social*, datând, probabil, din 1756), Rousseau scrie că „vârsta de aur a fost întotdeaun a o stare străină neamului omenesc".

[23] Pp. 64-65. Cf. și p . 63 și fragmentul despre *starea de natură*: „Atâta timp cât oamenii și-au păstrat starea de inocență, nu au avut nevoie de altă călăuză în afara glasului naturii; atâta timp cât n-au devenit răi, au fost scutiți de a fi buni" (p. 476).

Mai există și alte indicii după care se poate recunoaște că economia milei nu variază între *Eseu* și marile opere. În momentul când mila se trezește grație imaginației și a reflecției, când prezența sensibilă este excedată de imaginea ei, putem să ne imaginăm și să gândim că celălalt simte și suferă. Și totuși, atunci noi nu putem – și nici nu trebuie – să *simțim pur și simplu* suferința celuilalt *în ea însăși*. Mila, așa cum o concepe Rousseau, exclude posibilitatea ca mișcarea de identificare să fie una simplă și deplină. Aparent din două motive, în realitate din unul și același motiv profund. Tot de o anumită *economie* este, și aici, vorba.

1 — Noi nu putem și nici nu trebuie să simțim în mod imediat și absolut suferința celuilalt, deoarece o astfel de identificare sau de interiorizare ar fi periculoasă și distructivă. Acesta și este motivul pentru care imaginația, reflecția și judecata care stârnesc mila sunt și cele care limitează puterea acesteia, ținând suferința celuilalt la o anumită distanță. Recunoaștem această suferință drept ceea ce e, îl deplângem pe celălalt, dar ne păzim și ținem răul la respect. Această doctrină – pe care am mai putea face-o să comunice și cu teoria reprezentației teatrale – apare articulată deopotrivă în *Eseu* și în *Emil*. Paradoxul raportării la celălalt apare, aici, enunțat cât se poate de clar: cu cât ne identificăm mai mult cu celălalt, cu atât îi resimțim suferința ca fiind *a sa*: a noastră este a celuilalt. A celuilalt, ca fiind ceea ce este, trebuie să rămână strict a lui. Nu există identificare autentică decât printr-o anumită non-identificare etc. *Eseul*:

> „Cum ne lăsăm emoționați de milă? Ieșind [*en nous transportant*] în afara noastră, identificându-ne cu ființa aflată în suferință. Nu suferim noi înșine decât în măsura în care credem că celălalt suferă; nu în noi, ci în el suferim și noi".

Emil:

> „Ia parte la suferințele semenilor săi, dar această participare e voluntară și plăcută. Simte în același timp și milă pentru suferințele lor, și fericirea de a fi scutit de ele; se simte în acea stare de forță care ne îndreaptă în afară și ne face să ducem în altă parte activitatea ce prisosește bunăstării noastre. Ca să-l plângi pe altul, trebuie, fără îndoială, să-i cunoști durerea, dar să nu o simți și tu" (p. 212).

Nu trebuie, prin urmare, să ne lăsăm distruși prin identificarea cu celălalt. Economia milei și a moralității trebuie să se lase întotdeauna conținută între limitele iubirii de sine, cu atât mai mult cu cât numai aceasta din urmă poate să ne lămurească cu privire la binele celuilalt. Iată de ce maxima bunătății naturale, *„Ce ție nu-ți place altuia nu-i face"*, ar trebui temperată prin cealaltă maximă, „mult mai puțin perfectă, dar poate mai utilă: *«Asigură-ți binele făcând cât mai puțin rău altuia»*" (al doilea *Discurs*, p. 69). Aceasta este pusă *„in locul"* celeilalte.

2 — În plus, identificarea prin interiorizare nici nu ar fi morală.

a — Ea n-ar recunoaște suferința ca suferință a celuilalt. Moralitatea, respectul față de celălalt, presupune, deci, o anumită non-indentificare. Acest paradox al milei ca raportare la celălalt, Rousseau îl mai face, de asemenea, să apară și ca un paradox al imaginației și al timpului, altfel spus, al *comparației*. Acest concept, atât de important în gândirea lui Rousseau, se află în centrul capitolului IX al *Eseului* și intervine în explicarea milei.

În experiența suferinței ca suferință a celuilalt, imaginația este indispensabilă în măsura în care ne deschide către o anumită non-prezență din prezență: suferința celuilalt este trăită prin comparație, ca suferință a noastră non-prezentă, trecută sau viitoare. Iar mila ar fi imposibilă în afara acestei structuri care leagă imaginația, timpul și pe celălalt în una și aceeași deschidere spre non-prezență:

> „Ca să-l plângi pe altul, trebuie, fără îndoială, să-i cunoști durerea, dar să nu o simți și tu. Când ai suferit sau când te temi că vei suferi, îi compătimești pe cei care suferă, dar când suferi tu însuți, nu te compătimești decât pe tine" (*Emil*, p. 212).

Ceva mai sus, Rousseau explicase această unitate dintre milă și experiența timpului în cazul memoriei sau al anticipării, al imaginației și al non-percepției în general:

> „Sentimentul fizic al suferințelor noastre este mult mai puțin mărginit decât ni se pare; le simțim continuitatea prin memorie, iar imaginația le prelungește și în viitor, făcându-ni-le într-adevăr de plâns. Iată, cred, una din cauzele care ne călesc mai mult față de suferințele animalelor decât de cele ale oamenilor, deși sensibilitatea comună ar trebui să ne identifice deopotrivă și cu ele. Nu deplângem calul căruțașului în grajd, căci nu credem că, mâncând fânul, se gândește la bătăile pe care le-a primit și la ostenelile ce-l așteaptă" (p. 208).

b — Identificarea pur și simplu ar fi imorală pentru că ar rămâne empirică și nu s-ar produce în elementul conceptului, al universalității și al formalității. Condiția moralității este ca prin intermediul suferinței unice a unei ființe unice, prin intermediul prezenței și al existenței sale empirice, umanitatea să fie cea deplânsă. Atât timp cât această condiție nu este satisfăcută, mila riscă să devină nedreaptă. Imaginația și temporalitatea inaugurează, prin urmare, domnia conceptului și a legii. S-ar putea spune că pentru Rousseau deja, conceptul – căruia el i-ar mai spune și comparație – *există* ca timp. Acesta este, așa cum va spune Hegel, *Dasein*-ul aceluia. Mila este contemporană cu vorbirea și cu reprezentarea.

> „Pentru ca să împiedicăm mila să degenereze în slăbiciune, trebuie deci s-o generalizăm și s-o extindem asupra întregului gen uman. Atunci nu o vom practica decât dacă e în acord cu dreptatea, căci, dintre toate virtuțile, justiția este cea care contribuie mai mult la binele comun al oamenilor. Trebuie ca prin rațiune, prin iubire de tine însuți, să ai milă de specia noastră mai mult decât de aproapele nostru; iar mila pentru cei răi este o mare cruzime față de oameni[24]" (p. 238).

---

[24] Unitatea literală a acestei doctrine a milei se confirmă și mai mult dacă alăturăm următoarele patru pasaje: „Mila, oricât de naturală ar fi ea în inima omului, ar rămâne veșnic inactivă fără imaginația care o pune în mișcare. Cum ne lăsăm emoționați de milă? Ieșind în afara noastră, identificându-ne cu ființa aflată în suferință. Nu suferim noi înșine decât în măsura în care credem că celălalt suferă; nu în noi, ci în el suferim și noi" (*Eseu*). „Astfel se naște mila, cel dintâi sentiment relativ care înduioșează sufletul omului conform ordinii naturii. Ca să devină sensibil și milos, copilul trebuie să știe că semeni de-ai săi suferă ce a suferit și el, că simt dureri pe care le-a simțit și el și altele de care trebuie să aibă idee, deoarece ar putea să le simtă și el. În adevăr, în ce mod suntem pătrunși de sentimentul milei dacă nu transportându-ne în afara persoanei noastre și identificându-ne cu animalul care suferă, părăsind, altfel spus, ființa noastră pentru a o lua pe a lui? Noi suferim numai întrucât judecăm că suferă el; căci nu suferim în noi, ci în el. De aceea, nimeni nu devine sensibil decât în momentul în care imaginația sa prinde viață și începe să-l transporte în afara lui" (*Emil*, p. 206).

Nu există, aşadar, evoluţie asupra acestui punct în gândirea lui Rousseau. Este cu neputinţă, se pare, să extragem de aici un argument *intern* pentru a ajunge la concluzia unei precocităţi sau a unei anterioriţăţi filosofice a *Eseului*. Pentru moment, câmpul ipotezelor externe devine cu atât mai liber, chiar dacă ne rezervăm posibilitatea de a ridica, când va veni momentul, şi alte probleme interne.

Prima controversă şi compoziţia Eseului

Pentru a ne ocupa de problema externă dispunem, pe lângă citatele din Duclos, de anumite declaraţii ale lui Rousseau însuşi. Şi, în primul rând, de un important pasaj din *Confesiuni*. Pe baza lor, se poate trage cel puţin concluzia că, în mintea lui Rousseau, *Eseul*, conceput iniţial ca un apendice la cel de-al doilea *Discurs*, se detaşa oricum foarte net de primele sale scrieri despre muzică. Suntem, aşadar, în 1761:

> „În afară de aceste două cărţi şi de *Dicţionarul muzical*, la care lucram încă din timp în timp, mai aveam câteva scrieri de mai mică însemnătate, toate gata de tipar, şi pe care îmi propuneam să le public, fie separat, fie în culegerea generală, dacă aş fi înfăptuit-o vreodată. Principala dintre aceste scrieri, dintre care cele mai multe sunt încă în manuscris în mâinile lui Du Peyrou, era un *Eseu despre originea limbilor*, pe care l-am citit domnului de Malesherbes şi cavalerului de Lorenzy, care-mi vorbise bine despre el. Îmi făceam socoteala că toate aceste scrieri adunate laolaltă îmi vor aduce pe puţin, după acoperirea cheltuielilor, un capital de opt până la zece mii de franci, din care voiam să fac o rentă viageră, atât pe numele meu cât şi pe acela al Thérèsei; pe urmă ne vom duce, aşa cum am spus, să trăim împreună în fundul vreunei provincii..." [*Confesiuni*, trad. rom., *op. cit.*, Cartea a unsprezecea, vol. III, pp. 98-99].

Malesherbes îl sfătuise să publice *Eseul* separat[25]. Toate acestea se petrec în perioada publicării lui *Emil*, mai precis în 1761.

Din punct de vedere extern, problema pare, aşadar, simplă şi o putem considera închisă de aproape jumătate de secol, de către Masson, într-un articol din 1913[26]. Polemica fusese declanşată de Espinas[27]. Legându-se de ceea ce considera ca fiind nişte contradicţii în interiorul gândirii lui Rousseau, el insista, deja, asupra a ceea ce părea a opune cel de-al doilea *Discurs*, *Eseului* şi chiar articolului „Economie politică" din *Enciclopedie* (articol care pune nişte probleme asemănătoare de datare şi de raporturi interne cu al doilea *Discurs*).

„Să ne gândim câte cunoştinţe deja dobândite presupune acest transfer! Cum aş putea să-mi imaginez nişte suferinţe despre care nu am nicio idee? Cum aş putea suferi văzând cum suferă un altul, când nu ştiu nici măcar că acesta suferă, când nu ştiu ce este comun între el şi mine? Cel care nu a gândit niciodată nu poate fi nici îngăduitor, nici drept, nici milos; nu poate fi decât rău şi răzbunător. Cel care nu-şi imaginează răul nu se simte decât pe el însuşi; el este singur în mijlocul neamului omenesc" (*Eseu*).

„A prezenta mijloacele propice menţinerii sale în ordinea naturii înseamnă a spune destul despre modul în care el poate ieşi din ea. Atâta timp cât sensibilitatea sa este limitată la propria sa persoană, el nu are nimic moral în acţiunile sale; numai când sensibilitatea începe să se extindă în afara lui, el dobândeşte mai întâi sentimente, apoi noţiunile de bine sau rău, care-l fac să devină cu adevărat om şi parte integrantă a speciei sale" (*Emil*, p. 203).

[25] Cf. notele 3 şi 4 ale editorilor *Confesiunilor* în „Pléiade", p. 560.

[26] „Questions de chronologie rousseauiste", *Annales Jean-Jacques Rousseau*, IX, 1913, p. 37.

[27] *Revue de l'enseignement supérieur*, 1895.

Astfel, de pildă, *Discursul*, care începe prin a „îndepărta toate faptele" pentru a descrie o structură ori o geneză ideale, ar fi incompatibil cu *Eseul*, care face un anumit apel la Geneză, îi numește pe Adam, pe Cain, pe Noe și folosește un anumit conținut factual care aparține în egală măsură istoriei și mitului. Bineînțeles că va trebui să studiem cu atenție utilizarea pe care Rousseau o dă acestui conținut factual și dacă nu cumva, servindu-se de aceste fapte ca de niște indicii de lectură sau de exemple călăuzitoare, el nu le neutralizează, deja, ca fapte, ceea ce el își ia libertatea să facă deja în *Discurs*: mai cu seamă în notele acestuia, între care, așa cum știm, *Eseul* era, poate, menit să-și capete locul.

Oricum însă, plecând de la această pretinsă contradicție, Espinas nu ajungea, așa cum va face mai târziu Starobinski, la concluzia unei anteriorități a *Eseului*. Ținând seama de citatele din Duclos, el trage concluzia opusă: *Eseul* ar fi posterior *Discursului*[28].

Intervine, atunci, Lanson și contestă această interpretare[29]. Pornind, însă, de la aceleași premise: *dezacordul* dintre *Eseu* și operele majore. Or, din niște rațiuni filosofice care constituie adevărata miză a acestei dezbateri, conferindu-i întreaga însuflețire, Lanson vrea să salveze cu orice preț unitatea gândirii lui Rousseau, așa cum s-ar împlini ea atingându-și „maturitatea[30]".

El trebuie, prin urmare, să izgonească *Eseul* în rândul operelor de tinerețe:

---

[28] Aceasta era și concluzia lui H. Baudouin (*La vie et les œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1891). Pagina pe care el o dedică *Eseului* lasă să se întrevadă ce putea să însemne, pe atunci, lectura lui Rousseau și în special cea a *Eseului*, permițându-ne să măsurăm drumul care se cere parcurs: „Între *Discursul asupra științelor* și *Discursul asupra inegalității* trebuie să plasăm *Eseul despre originea limbilor*. Rousseau i-a dat și titlul de *Eseu despre principiul melodiei*. Se ocupă, într-adevăr, în el deopotrivă de limbaj și de muzică; ceea ce nu-l împiedică să vorbească mult și despre societate și despre originile ei... Data la care a fost redactat nici măcar nu este perfect cunoscută; dar ea poate fi dedusă suficient după context. Pasajele în care Rousseau vorbește despre rolul dăunător al artelor și al științelor ne demonstrează că părerea sa era în acel moment definitivă în privința acestui punct; or, știm că el continua să ezite în momentul redactării discursului. Nu a compus, prin urmare, *Eseul* decât ulterior. Pe de altă parte, este ușor de văzut că el nu avea încă despre societate ideile radicale pe care le-a profesat în cartea despre *Inegalitate* (citatul din *Scrisoarea despre spectacole*, într-o notă la capitolul I, nu constituie o obiecție serioasă. Nimic mai simplu, într-adevăr, decât o notă adăugată ulterior). Așa cum este, *Eseul* oferă un amestec foarte aparte de adevărat și de fals, de moderație și de curaj. Metoda este peste tot ipotetică, probele lipsesc cu desăvârșire, iar doctrinele cu privire la societate sunt cel puțin mediocre. De multe ori, te crezi în plină *Inegalitate*: aceleași stil, aceeași tăietură a frazei, aceleași procedee de investigație, aceeași înlănțuire de raționamente și de idei. Dar, dincolo de toate acestea, există o asemenea rezervă în concluzii, un asemenea respect pentru Sfânta Scriptură și pentru tradiție, o credință atât de puternică în Providență, o oroare atât de mare față de filosofii materialiști încât, ca să spunem așa, te simți dezarmat. În concluzie, Rousseau a realizat o operă de tranziție care mai mult presimte răul decât îl comite la lumina zilei. Binele pe care l-a pus în această lucrare l-ar fi putut aduce spre idei mai sănătoase dacă ar fi știut să profite de ele; din nefericire însă, el a semănat și germenele erorilor pe care le va dezvolta mai târziu în alte lucrări ale sale. Exemplu memorabil al grijii pe care oricine trebuie s-o arate pentru a-și orienta, întrucâtva, talentul și viața, și al căii pe care un principiu poate fi împins până la consecințele sale extreme printr-o logică aplicată exagerat" (t. I, pp. 323-324).

[29] „L'unité de la pensée de Jean-Jacques Rousseau", în *Annales*, VIII, 1912, p. 1.

[30] „Iată cum îmi apare opera lui Rousseau: extrem de variată, tumultuoasă, frământată de tot felul de fluctuații, și totuși, de la un anumit moment încolo, continuă și constantă în spiritul ei, pe direcțiile ei succesive..." Și, opunând *scriitorul și omul*, „visător și timid", *operei*, care „trăiește propria ei viață independentă", acționând prin „proprietățile ei intrinseci" și fiind „încărcată de explozivi revoluționari" ce conduc în egală măsură spre „anarhie" și spre „despotismul social", Lanson conchide: „Acest contrast dintre operă și om, pe care îl putem numi, dacă vrem, contradicție, nu trebuie să încercăm să-l ascundem: căci tocmai asta este Rousseau însuși". Mai este oare nevoie să precizăm: ceea ce ne interesează la Rousseau, iar aici și la Lanson, este tocmai ceea ce se încăpățânează să ascundă, să învăluiască această dezvăluire „critică" a „contradicției" dintre om și operă. Ce anume ni se ascunde sub acest „Rousseau însuși", făcându-ni-se concesia unei anumite divizări interne? Unde și când am devenit noi atât de siguri că trebuie să existe ceva care să corespundă propoziției „tocmai asta este Rousseau însuși"?

> „*Eseul despre originea limbilor* se află cu certitudine în contradicție cu *Discursul asupra inegalității*. Dar ce dovezi are dl Espinas pentru a-l plasa pe primul, din punct de vedere cronologic, după al doilea, și foarte aproape de el? Câteva citate extrase de către Rousseau dintr-o lucrare a lui Duclos apărută în 1754. Dar ce valoare poate avea acest argument, din moment ce știm, de altfel, foarte bine că Rousseau a remaniat textul *Eseului* cel puțin o dată sau de două ori? Citatele din Duclos n-au putut fi introduse decât cu ocazia uneia dintre aceste reluări. În ceea ce mă privește, sunt înclinat să cred, bazându-mă pe câteva indicii pozitive, că *Eseul despre originea limbilor* datează dintr-o epocă în care vederile sistematice ale lui Rousseau încă nu se formaseră, și că, sub titlul său inițial (*Essai sur le principe de la mélodie* [*Eseu asupra principiului melodiei*]), el constituia un răspuns la lucrarea lui Rameau intitulată *Démonstration du principe de l'harmonie* [*Demonstrarea principiului armoniei*] (1749-1750). Prin materia și prin conținutul său, *Eseul* izvorăște din același curent de gândire care se regăsește și în *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [*Eseu asupra originii cunoștințelor umane*] (1746) al lui Condillac și în *Lettre sur les sourds et muets* [*Scrisoare despre surdo-muți*] (1750-1751) a lui Diderot. Aș situa prin urmare, fără să ezit, redactarea *Eseului* lui Rousseau cel mai târziu în 1750, între redactarea și succesul primului *Discurs*".

Este greu să privești citatele din Duclos ca pe niște simple inserții târzii. Și chiar dacă ar fi așa ceva în calitatea lor de citate, lectura *Comentariului asupra Gramaticii generale* pare a fi marcat profund, dacă nu chiar inspirat întregul text al *Eseului*. Iar în ceea ce privește raporturile cu Condillac și cu Diderot, ele nu s-au limitat, nici pe departe, doar la această lucrare.

Tocmai de aceea, asupra acestei probleme de cronologie al cărei aspect extern este foarte greu, vedem acest lucru, de delimitat, răspunsul pe care Masson i-l dă lui Lanson ne pare a fi unul definitiv convingător[31]. Se impune, deci, să extragem un lung fragment din el.

Reamintind argumentația lui Lanson, Masson scrie:

> „Aceste argumente sunt foarte abile și aproape convingătoare; dar poate că ele nu i s-au ivit dlui Lanson decât din dorința sa de a nu-l afla pe Rousseau în «contradicție» cu sine. Dacă *Eseul* n-ar părea să «contrazică» al doilea *Discurs*, cine știe dacă dl Lanson i-ar mai împinge atât de departe în timp cea dintâi redactare? Nu vreau să examinez aici relațiile interne dintre *Eseu* și *Inegalitate*; după părerea mea, «contradicția» dintre cele două lucrări nu este atât de «certă» pe cât o consideră dl Lanson. Mă voi mărgini la două observații exterioare, dar care mi se par decisive. 1) Manuscrisul *Eseului despre originea limbilor* se găsește și astăzi la Biblioteca din Neuchâtel, sub n° 7835 (cinci caiete broșate, de 150 ´ 230 mm, legate într-o învelitoare albastră). Scris foarte frumos, în mod vizibil în vederea tiparului, el poartă pe prima pagină: «De J.-J. Rousseau, Cetățean al Genevei». Este, fără îndoială, copia pe care Jean-Jacques a transcris-o în 1761, când a avut, o clipă, intenția să folosească această lucrare pentru a-i răspunde «acelui Rameau care continua să-l sâcâie urât» (scrisoare către Malesherbes, din 25.09.61). Ulterior, foarte probabil, așa cum vom vedea, la Motiers, el a reluat această copie cu scopul de a o revizui și de a-i aduce câteva adăugiri și corecții, ușor de recunoscut, căci și cerneala,

[31] Aceasta a fost și părerea lui Lanson, care a sfârșit prin a trece de partea opiniei lui Masson.

și scrisul sunt altele. Aceste variante ar merita să fie evidențiate, dacă aș studia *Eseul* în sine[32]; voi reține, însă, numai corecțiile care ne furnizează informații cronologice. În copia din 1761, textul alcătuiește un tot: este vorba de o singură dizertație; împărțirea pe capitole a fost introdusă cu ocazia revizuirii de la Motiers. Drept urmare, nu doar capitolului XX, ci întregului *Eseu* li se aplică ultimele rânduri ale lucrării: «Voi încheia aceste reflecții, superficiale dar putând da naștere unora mai profunde, pornind de la pasajul care mi le-a sugerat: *Ar constitui materia unei abordări destul de filosofice faptul de a observa și de a arăta prin exemple cât de mare este influența pe care caracterul, obiceiurile și interesele unui popor o exercită asupra limbii sale*». Acest «pasaj» este extras din cartea lui Duclos, *Remarques sur la Grammaire générale et raisonnée*, p. 11, care apăruse în prima jumătate a anului 1754. 2) Dispunem de o mărturie și mai clară din partea lui Rousseau însuși. În jurul anului 1763, acesta s-a gândit să-și reunească într-un mic volum trei dintre opusculele pe care le avea în portofoliu, și anume: *Imitația teatrală*, *Eseu despre originea limbilor* și *Le Lévite d'Ephraïm*. Această culegere nu a văzut lumina tiparului, dar ne-a rămas un proiect de prefață într-unul dintre caietele sale cu bruioane (Mss din Neuchatel, n° 7887, F^os 104-105). Din această prefață, las deoparte pasajele care privesc *Imitația teatrală* și *Levitul*, dând publicității numai paragraful referitor la *Eseu*[33]: «A doua bucată n-a fost nici ea, la început, decât un fragment din *Discurs asupra inegalității*, pe care am însă am eliminat-o ca fiind prea lungă și negăsindu-și un loc al ei. Am reluat-o [Rousseau scrisese inițial: am terminat-o] cu prilejul *Erorilor dlui Rameau cu privire la muzică* [*Erreurs de M. Rameau sur la musique*] – acel titlu care este perfect acoperit de către lucrarea care îl poartă, cu excepția a două cuvinte pe care le-am eliminat [în *Enciclopedie*]. Totuși, oprit de ridicolul faptului de a discuta despre limbi când abia de cunoști una singură și, de altfel, puțin mulțumit de această bucată, decisesem să o suprim ca nedemnă de atenția publicului. Însă un magistrat ilustru, care cultivă și apără Literele [Malesherbes], a avut despre ea o părerea mai favorabilă decât mine; îmi înclin cu plăcere, cum este și lesne de imaginat, propria mea judecată în fața judecății sale, și îndrăznesc, alături de celelalte scrieri, s-o strecor și pe aceea pe care n-aș fi avut curajul s-o public de una singură». Nu mi se pare că vreo probă de critică internă ar putea să reziste în fața acestei mărturisiri a lui Rousseau. *Eseul despre originea limbilor* a fost așadar, la origine, în 1754, o lungă notă din cel de-al doilea *Discurs*; în 1761, el a devenit o dizertație de sine stătătoare, fiind adăugită și corectată pentru a constitui un răspuns lui Rameau. În sfârșit, în 1763, această dizertație, revăzută o ultimă dată, a fost împărțită în capitole".

---

[32] A se observa, în special, că marea notă de la capitolul VII a fost adăugată și că întregul capitol VI [„Dacă este probabil ca Homer să fi știut să scrie"] a fost considerabil remaniată. În prima redactare, Rousseau considera ca foarte probabil ca Homer să nu fi cunoscut scrisul (pp. 29-30 ale mss.). Recitindu-și propriul text, el a tăiat acest pasaj, adăugând pe margine: „N.B. Asta e o prostie care trebuie eliminată, deoarece povestea lui Belerofon, din *Iliada* însăși, dovedește că arta scrisului exista pe vremea autorului, ceea ce nu interzice ca opera sa să fi fost mai degrabă cântată decât scrisă". (Notă a lui Masson. Examinarea manuscrisului ni s-a părut mai puțin fertilă decât lasă să se înțeleagă aici Masson.)

[33] „Dau publicității ultimul text la care Rousseau pare, provizoriu, a se fi oprit, deoarece prefața rămâne neterminată... Această prefață a fost deja publicată de către A. Jansens, în lucrarea sa *J.-J. Rousseau als Musiker*, Berlin, 1884, pp. 472-473, dar cu foarte multele lacune și lecțiuni greșite, ce caracterizează, de altfel, majoritatea edițiilor sale." (Extras din notele lui Masson.)

II. IMITAȚIA

Iată-ne ajunși, într-un mod cât se poate de natural, la problema *compoziției Eseului*: nu doar a timpului redactării sale, ci și a spațiului structurii sale. Rousseau și-a împărțit, prin urmare, târziu textul în capitole. Care va fi fost, atunci, schema care l-a călăuzit? Arhitectura trebuie să-și afle motivația în intenția profundă a *Eseului*. Din acest punct de vedere ne și interesează. Nu trebuie, însă, să confundăm sensul arhitecturii cu declarația de intenție.

Douăzeci de capitole de lungimi foarte inegale. O neliniște *pare* să anime întreaga reflecție a lui Rousseau, conferindu-i, aici, întreaga sa vehemență: ea ar privi *înainte de toate* originea și degenerarea muzicii. Or, capitolele referitoare la muzică, la apariția și decăderea ei, se află cuprinse între capitolul XII, „Originea muzicii și relațiile ei", și capitolul XIX, „Cum a degenerat muzica". Dacă vrem să admitem că soarta muzicii este preocuparea majoră a *Eseului*, va trebui să explicăm de ce capitolele care tratează nemijlocit despre muzică abia dacă ocupă o treime din întreaga lucrare (ceva mai mult dacă ne luăm după numărul de capitole, ceva mai puțin dacă ne luăm după numărul de pagini), în restul acesteia nemaifiind absolut deloc vorba despre muzică. Indiferent de istoria redactării, unitatea de compoziție nu este cu nimic mai puțin evidentă, și nicio dezvoltare nu este, aici, în afara operei [*hors d'œuvre*].

Intervalul și suplementul

Primele unsprezece capitole au ca temă geneza și degenerarea limbajului, raporturile dintre vorbire și scriere, diferența dintre modul de formare al limbilor nordice și acela al limbilor meridionale. De ce este nevoie să se trateze despre toate aceste probleme mai înainte de a se propune o teorie cu privire la muzică? Din mai multe tipuri de motive.

1 — Nu există muzică înainte de limbaj. Muzica se naște din voce, nu din sunet. Nicio sonoritate prelingvistică nu poate, în viziunea lui Rousseau, să deschidă timpul muzicii. La origini e cântecul.

Această propoziție este una absolut necesară în sistematica lui Rousseau. Iar dacă muzica se trezește prin cântec, dacă ea este mai întâi proferată, *vociferată*, este deoarece, asemenea oricărei vorbiri, ea se naște din pasiune. Adică din transgresarea nevoii prin dorință și din trezirea milei prin imaginație. Totul purcede de la această distincție inaugurală: „Este, așadar, demn de crezut faptul că nevoile dictează primele gesturi și că pasiunile smulg primele strigăte".

Dacă muzica presupune vocea, ea se formează în același timp cu societatea umană. Vorbire, ea cere ca celălalt să-mi fie prezent ca altul în compasiune. Animalele, a căror milă n-a fost trezită de imaginație, nu au un raport cu altul ca atare. De aceea nici nu există muzică animală. Nu vom vorbi, astfel, de un cântec animal decât dintr-o lașitate de vocabular și printr-o proiecție antropomorfică. Diferența dintre privire și voce este diferența dintre animalitate și umanitate. Transgresând spațiul, dominându-l pe în-afară, punând sufletele în comunicare, vocea transcende animalitatea naturală. Adică o anumită moarte semnificată de spațiu. Exterioritatea este neînsuflețită. Artele spațiului poartă moartea în ele, iar *animalitatea* rămâne fața *neînsuflețită* a *vieții*. Cântecul prezintă viața

sieși. Din acest punct de vedere, el este mai *natural* pentru om, dar mai străin față de natură care, în sine, este natură moartă. Vedem aici ce diferență – în același timp interioară și exterioară – divizează semnificațiile de natură, de viață, de animalitate, de umanitate, de artă, de vorbire, de cântec. Animalul, care, așa cum am văzut, nu se află în niciun raport cu moartea, se situează pe latura morții. Vorbirea, în schimb, este vorbire *vie*, chiar dacă instituie raportul cu moartea etc. Prezența în general se divizează în felul acesta. „Deducem de aici că pictura este mai aproape de natură și că muzica ține mai mult de arta umană. Observăm de asemenea că una trezește un interes mai mare decât cealaltă, și anume pentru că muzica îi apropie mai mult pe oameni între ei și ne dă întotdeauna o anumită idee despre semenii noștri. Pictura este adesea moartă și inanimată; ea vă poate transporta în fundul unui deșert, dar îndată ce semnele vocale vă izbesc auzul, ele vă anunță o ființă asemănătoare cu voi; ele sunt, ca să spunem așa, organe ale sufletului și, dacă vă străpung în acest chip singurătatea, ele vă spun că nu mai sunteți singuri. Păsările fluieră, doar omul cântă, și nu putem auzi un cântec sau o simfonie fără să ne spunem imediat: în preajmă se află o altă ființă sensibilă" (Cap. XVI).

Cântecul este orientul muzicii, dar nu se reduce la voce, tot așa cum nici aceasta nu se reduce la zgomot. În *Dicționarul muzical*, Rousseau își recunoaște încurcătura la articolul *cântec*. Deși cântecul este într-adevăr „un fel de modificare a vocii umane", este extrem de greu să i se atribuie o modalitate absolut specifică. După ce propusese *„calculul intervalelor"*, Rousseau avansează criteriul extrem de echivoc al *„permanenței"*, apoi pe acela al melodiei ca *„imitare...* a accentelor vocii vorbitoare și pasionante". Dificultatea ține de faptul că trebuie găsite, aici, conceptele unei descrieri interne și sistematice. La fel ca și vocea[34], nici cântecul nu-și livrează esența unei descrieri anatomice. Dar intervalele vocale sunt la fel de străine și față de intervalele muzicale. Rousseau ezită deci, atât în *Dicționar*, cât și în *Eseu*, între două necesități: aceea de a marca diferența dintre sistemul intervalelor vocale și cel al intervalelor muzicale, ținând însă, în același timp, în rezervă, lăsând neatinse toate resursele cântecului din vocea originară. Noțiunea de *imitație* împacă aceste două exigențe într-o ambiguitate. Primul capitol al *Eseului* răspunde, în parte, următorului pasaj din articolul *cântec*:

> „Este foarte greu de aflat prin ce anume vocea care formează vorbirea se deosebește de vocea care formează *cântecul*. Această diferență este evidentă, dar nu se vede prea bine în ce anume constă; iar atunci când vrei s-o cauți nu o găsești. Dl Dodard a făcut niște observații anatomice grație cărora este convins că va fi aflat, de fapt, în diferitele poziții ale laringelui cauza acestor două feluri de voce; nu știu însă dacă observațiile sale, și consecințele pe care el deduce din ele, sunt foarte sigure. Se pare că sunetelor care formează vorbirea nu le lipsește decât *permanența* pentru a putea să formeze un adevărat *cântec*; se pare, de asemenea, că diversele inflexiuni pe care le dăm vocii atunci când vorbim formează niște intervale care nu sunt deloc armonice, *care nu fac parte din sistemele noastre de muzică*, și care, în consecință, neputând fi exprimate prin note, nu sunt propriu-zis *cântec* pentru noi. *Cântecul nu pare a fi natural pentru*

[34] Referitor la distincția dintre limbajul animal și limbajul uman, pe care *Eseul* o pune pe picior de egalitate cu distincția dintre nonperfectibilitate și perfectibilitate, putem citi următoarele: „Această singură deosebire pare să conducă departe; ea se explică, se spune, prin diferența dintre organe. Aș fi curios să văd această explicație" (sfârșitul capitolului I).

> *om.* Chiar dacă sălbaticii din America cântă, pentru că vorbesc, *adevăratul sălbatic nu a cântat niciodată.* Muții nu cântă; nu formează decât niște sunete lipsite de permanență, niște mugete surde pe care li le smulge nevoia; mă îndoiesc că dl Pereyre, cu tot talentul său, ar putea să extragă vreodată din ele vreun *cântec* muzical. Copiii țipă, plâng, dar nu cântă. Cele dintâi expresii ale naturii nu au în ele nimic melodios sau sonor, iar copiii învață să cânte, la fel ca și să vorbească, luându-se după exemplul nostru. Cântecul melodios și demn de apreciere nu este decât o imitație netulburată și artificială a accentelor vocii vorbitoare și pasionante: *strigăm și ne plângem fără a cânta; cântând însă, imităm strigătele și plânsetele; și cum dintre toate imitațiile cea mai interesantă este aceea a pasiunii omenești, dintre toate modurile de a imita cea mai plăcută e cântecul*" (numai cuvântul *cântec* este subliniat de Rousseau).

Putem analiza, pornind de la acest exemplu, funcționarea subtilă a noțiunilor de natură și de imitație. La mai multe etaje, natura este solul, stadiul inferior: trebuie să-l depășim, să trecem de el, dar și să-l regăsim. Trebuie să ne întoarcem la el fără a anula, însă, diferența. Aceasta trebuie să fie *aproape nulă*: aceea care separă imitația de ceea ce aceasta imită. Trebuie să transgresăm prin voce natura animală, sălbatică, mută, infantilă și țipătoare; să transgresăm și să modificăm, prin cântec, vocea. Cântecul, însă, trebuie să imite strigătele și plânsetele. De unde o a doua determinare polară a naturii: aceasta devine unitatea – ca limită ideală – dintre imitație și ceea ce e imitat, dintre voce și cântec. Dacă această unitate ar fi împlinită, imitația ar deveni inutilă: unitatea dintre unitate și diferență ar fi trăită în imediatețe. Aceasta este definiția arheo-teleologică a naturii conform lui Rousseau. *Altundeva* [*ailleurs*] este numele și locul, numele ne-locului acestei naturi. Altundeva în timp, *in illo tempore*; altundeva în spațiu, *alibi*. Unitatea naturală dintre strigăt, voce și cântec este experiența arhi-elinei sau a chinezei. Articolul *Voce* analizează și amplifică aceeași controversă în jurul tezelor lui Dodart și Duclos (din articolul „Declamarea anticilor" din *Enciclopedie*). Diferențele dintre limbi sunt măsurate după distanța care, în interiorul sistemului fiecărei limbi în parte, separă vocea pentru vorbit de vocea pentru cântat, „căci, cum există limbi mai mult sau mai puțin armonioase, ale căror accente sunt mai mult sau mai puțin muzicale, se remarcă și în aceste limbi că *vocile* pentru vorbire și cele pentru cântat se apropie sau se îndepărtează unele de altele în aceeași proporție: astfel, cum limba italiană este mai muzicală decât limba franceză, vorbirea se îndepărtează în ea mai puțin de cântec; și este mai lesne să recunoști aici după cântec un om pe care l-ai auzit vorbind. Într-o limbă care ar fi pe de-a-ntregul armonioasă, așa cum a fost la începuturi limba greacă, diferența dintre *vocea* pentru vorbire și *vocea* pentru cântare ar fi nulă; n-am avea decât o singură și aceeași *voce* pentru a vorbi și pentru a cânta: și poate că acesta este și astăzi cazul chinezilor".

2 — Am ajuns la două evidențe: unitatea naturii sau identitatea originii sunt lucrate pe dinăuntru de o stranie diferență care le constituie atacându-le [*entamant*]; trebuie să dăm seamă de originea *vocii pentru vorbire* – deci a societății – *mai înainte și cu scopul* de a stabili posibilitatea muzicii, adică a *vocii pentru cântat*. Dar, dat fiind că, în *începutul* vocii *întru-totul-armonioase*, vorbirea și cântecul se identifică (identificau), *înainte* și *cu scopul* au, poate, un sens juridic sau metodologic, dar nu au, în schimb, nici valoare structurală, nici valoare genetică. Am putea fi tentați să acordăm o valoare structurală diferenței dintre vorbire și cântec, dat fiind că Rousseau recunoaște că ultimul vine s-o

„modifice" pe prima. Dar conceptul arheo-teleologic de natură anulează și punctul de vedere structural. În începutul sau în idealul vocii întru-totul-armonioase, modificarea se confundă cu substanța pe care-o modifică. (Schema aceasta are o valoare generală și ordonează absolut toate discursurile imediat ce ele fac cel mai mărunt gest de a recurge la una dintre aceste noțiuni, indiferent care: natura și opusul ei, arheologia și eschatologia, substanța și modul, originea sau geneza.)

Bineînțeles, punctul de vedere metodologic sau juridic încetează a mai avea orice valoare riguroasă în momentul când anulăm diferența de valoare dintre punctul de vedere structural și punctul de vedere genetic. Rousseau nu ține seama de această consecință, despre care trebuie să recunoaștem că este capabilă să dea peste cap nu doar un singur discurs.

Trebuie, acum, să îl urmărim. Este vorba de a livra, în legătură cu originea limbajului și a societății, un anumit număr de opoziții conceptuale indispensabile pentru a putea înțelege în același timp posibilitatea vorbirii și pe aceea a cântecului. Și, mai ales, pentru a înțelege tensiunea sau diferența care, atât în limbaj, cât și în muzică, operează în același timp ca deschidere și ca amenințare, ca principiu de viață și ca principiu de moarte. Dat fiind că *prima vorbire* trebuie să fie *bună*, dat fiind că arheo-teleologia naturii limbajului și a limbajului naturii ne dictează, așa cum face „vocea naturii", că esența originară și ideală a vorbirii *trebuie* să fie cântecul însuși, cele două origini nu pot fi tratate separat. Dar cum metoda discursului trebuie să facă cale întoarsă și să țină seama de regresia sau de degradarea istorică, ea trebuie să separe în chip provizoriu cele două probleme și, într-un anumit fel, să înceapă cu sfârșitul.

Iată, prin urmare, istoria. Căci istoria care urmează originii și i se adaugă nu este decât istoria separării dintre cântec și vorbire. Dacă avem în vedere diferența care sfâșia originea, trebuie să spunem că această istorie, care este decădere și degenerare de la un capăt la celălalt, nu a fost precedată de nimic. Degenerarea ca separare, ca înțărcare a vorbirii de cântec, a început dintotdeauna deja. Întregul text al lui Rousseau *descrie*, vom vedea, originea ca început al sfârșitului, ca decădere originară. Și totuși, în ciuda acestei descrieri, textul se răsucește într-un fel de travaliu de-a curmezișul, pieziș, pentru a face ca și cum degenerarea n-ar fi prescrisă încă din momentul genezei și ca și cum răul ar *sur-veni* originii celei bune. Ca și cum cântecul și vorbirea, care se nasc prin același act și din aceeași pasiune, n-ar fi început dintotdeauna deja să se separe.

Regăsim, o dată în plus, beneficiile și pericolele conceptului de suplement; ca și pe cele ale conceptului de „avantaj funest" și de „subterfugiu periculos".

Devenirea muzicii, despărțirea dezolantă a cântecului de vorbire are forma scrierii ca „subterfugiu periculos": calcul și gramaticalitate, *pierdere de energie și substituire*. Istoria muzicii este paralelă cu istoria limbii, suferința ei este de esență grafică. Când începe să explice *cum a degenerat muzica* (capitolul XIX), Rousseau reamintește nefericita istorie a limbii și a dezastruoasei ei „perfecționări": „Pe măsură ce limba se perfecționa, melodia, impunându-și noi reguli, *pierdea* pe nesimțite vechea ei *energie*, iar *calculul intervalelor a înlocuit finețea inflexiunilor*" (subl. J.D.).

Substituția ne îndepărtează de naștere, de originea naturală sau maternă. Uitarea începutului este un calcul care pune armonia în locul melodiei și știința intervalului în locul căldurii accentului. În această înțărcare a vocii pentru vorbire, un „nou obiect" vine să uzurpeze și să înlocuiască, în același timp, „trăsăturile mamei". Cel care are atunci de suferit este „accentul oral". Iar muzica s-a văzut, astfel, „lipsită de efectele" ei specifice,

altfel spus naturale și morale: „Melodia fiind *uitată* iar atenția muzicianului întorcându-se în întregime către armonie, totul s-a orientat puțin câte puțin spre acest *nou obiect*; genurile muzicale, modurile, gama, totul a primit noi înfățișări; succesiunile armonice au fost de acum cele care au reglat desfășurarea părților. Această mișcare *uzurpând numele* de melodie, pe bună dreptate au fost contestate în această nouă melodie *trăsăturile mamei ei*; iar sistemul nostru muzical, devenind astfel *treptat* pur armonic, nu este de mirare că *accentul oral* a *suferit* și că muzica a pierdut pentru noi aproape întreaga sa *energie*. Iată cum cântecul a devenit *treptat* o artă în întregime *separată* de vorbirea în care își are originea, cum armonicele sunetelor au făcut să fie *uitate* inflexiunile glasului și cum, în sfârșit, limitată la efectul pur fizic al concordanței între vibrații, muzica s-a văzut *lipsită* de efectele morale pe care ea le producea când era *de două ori glasul naturii*" (subl. J.D.).

Punctele de trecere subliniate ar trebui să călăuzească o sublectură a acestui text și a atâtea altor texte asemănătoare. S-ar putea recunoaște de fiecare dată:

1 — Că Rousseau își țese textul din niște fire eterogene: *deplasarea* instantanee care *substituie* un *„nou obiect"*, care instituie un suplement substitutiv, trebuie să genereze o istorie, altfel spus, o devenire progresivă care să producă *treptat uitarea* vocii naturii. Mișcarea violentă și eruptivă care *uzurpă*, *separă* și *privează* este descrisă simultan ca implicitare progresivă, îndepărtare treptată de origine și dezvoltare lentă a unei maladii a limbajului. Țesând împreună cele două semnificații ale suplementarității, substituirea și creșterea, Rousseau descrie înlocuirea unui *obiect* ca pe un *deficit* de *energie*, iar producerea unui înlocuitor, ca pe o ștergere [*effacement*] prin uitare.

2 — Locuțiunea adverbială „de două ori" [*doublement*] reunește în propria sa condiție de posibilitate metafora vocii naturii: „blândă voce", maternă, cântecul ca voce originară, vorbire cântată conformă cu prescripțiile legii naturale. În toate sensurile acestui cuvânt, natura vorbește. Iar pentru a auzi legile rostite de glasul ei dulce, de care, să ne aducem aminte, „nimeni nu este ispitit să nu asculte", dar împotriva căruia a trebuit, totuși, să fim ispitiți să ne răzvrătim, trebuie să regăsim „accentul oral" al vorbirii cântate, să ne reluăm stăpânirea asupra propriei noastre voci pierdute, aceea care, proferând și auzind, auzindu-se-semnificând [*s'entendant-signifier*] o lege melodioasă, „era de două ori glasul naturii".

Stampa și ambiguitățile formalismului

Prin ce anume era fatală această substituire suplementară? Prin ce anume *este* ea fatală? Prin ce anume *era ea a fi* – căci acesta e timpul *quiddității* sale – ceea ce este în mod necesar? Ce fisură din originea însăși îi destinează apariția?

Această fisură nu este una oarecare. Este Fisura însăși, prin excelență: necesitatea intervalului, dura lege a spațierii. Ea nu a putut să pună cântecul în pericol decât pentru că se afla înscrisă în el încă de la nașterea și în însăși esența sa. Spațierea nu este un accident al cântecului. Sau, mai curând, în calitatea ei de accident și de accesoriu, de cădere și de suplement, ea este, în egală măsură, și lucrul fără de care, în mod literal, cântecul n-ar fi putut să aibă loc. În *Dicționar*, intervalul face parte din definiția cântecului. El este deci, dacă vrem, un accesoriu originar și un accident esențial. La fel ca scrierea.

Rousseau o spune fără a vrea să o spună. Ceea ce vrea el să spună este accesoriul accesoriu, accidentul accidental, un în-afară exterior, răul suplementar sau suplementul accesoriu. Și spațiul exterior timpului. Spațierea străină față de timpul melodiei. Spunând,

așa cum vom vedea, că spațierea este cea care asigură posibilitatea vorbirii și a cântecului, Rousseau *ar vrea* să gândească spațiul ca pe un simplu în-afară prin care survin boala și moartea în general, cele ale vorbirii cântate, în particular. Ar vrea să procedeze ca și cum „finețea inflexiunilor" și „accentul oral" nu s-ar preta deja și dintotdeauna spațializării, geometrizării, gramaticalizării, regularizării, prescrierii. Rațiunii. Ca și cum ar vrea să șteargă acel *dintotdeauna-deja*, el determină spațierea ca pe un eveniment și chiar ca pe un eveniment catastrofal. Vom mai avea ocazia să revenim nu o dată asupra acestui concept de catastrofă. Să notăm, aici, că această catastrofă are în mod efectiv forma rațiunii filosofice. Tocmai de aceea, nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești constituie cel mai bun exemplu al unei astfel de catastrofe:

> „Când teatrele au luat o formă regulată, nu s-a mai cântat decât pe moduri precise și, pe măsură ce regulile de imitare s-au multiplicat, limba imitativă a slăbit. Studiul filosofiei și progresul judecății au perfecționat gramatica, au îndepărtat din limbă acel ton viu și pasionat care la început o făcuse să fie atât de melodioasă. Încă de pe vremea lui Menalippides și a lui Philoxenes, simfoniștii, care la început erau la dispoziția poeților și nu executau decât la indicația și, ca să spunem așa, după dictarea lor, au devenit independenți, iar de această necuviință se plânge atât de amar Muzica într-o comedie de Pherecrates, din care Plutarh ne-a conservat un pasaj. Și astfel, începând să nu mai fie destul de aderentă la discurs, melodia a dobândit o existență separată, iar muzica a devenit mai independentă de cuvinte. Tot atunci și-au încetat existența și acele lucruri minunate pe care muzica le producea pe când nu era decât accentul și armonia poeziei și când ea a dăruit poeziei această putere asupra pasiunilor pe care vorbirea nu o mai exercita decât asupra rațiunii. De asemenea, de îndată ce Grecia s-a umplut de sofiști și de filosofi, nu au mai trăit nici poeți, nici muzicieni celebri. Platon însuși, invidios pe Homer și pe Euripide, l-a vorbit de rău pe primul și nu a fost în stare să-l imite pe al doilea".

După care, conform legii accelerării suplementare pe care am identificat-o mai sus, și pe care am putea s-o numim lege de *regresiune geometrică*, o altă catastrofă vine să se adauge în mod necesar celei dintâi. Putem să-i enumeram aproape toate semnificațiile, care vor defini în mod constant figura răului și procesul de degenerare: înlocuirea în același timp violentă și progresivă a libertății politice ca libertate a vorbirii vii cu servitutea, dizolvarea micii cetăți democratice și autarhice, preponderența articulării asupra accentuării, a consoanei asupra vocalei, a nordicului asupra meridionalului, a capitalei asupra provinciei. Chiar dacă merge, în mod necesar, în sensul primei catastrofe, catastrofa suplimentar-suplementară distruge efectele pozitive sau compensatorii ale acesteia. Să subliniem acest fapt:

> „În curând, *aservirea* oamenilor *a adăugat* influența sa la cea a filosofiei. Grecia în lanțuri a pierdut acel foc care nu încălzește decât sufletele libere și nu a mai găsit, pentru a-și lăuda tiranii, tonul cu care își cântase odinioară eroii. Amestecul romanilor a slăbit și mai mult ceea ce rămăsese în limbaj ca armonie și ca accent. Latina, limbă mai *surdă* și mai puțin muzicală, a făcut rău muzicii adoptând-o. Modulația melodică întrebuințată în *capitală* a alterat-o puțin câte puțin pe cea din provincii; teatrele din Roma au dăunat celor din Atena. Când Nero câștiga premii, Grecia încetase să le mai merite, iar aceeași melodie, împărțită între două limbi, se

> potrivea tot atât de puțin și uneia, și celeilalte. A venit în cele din urmă și *catastrofa care a distrus progresele spiritului omenesc, fără să înlăture și viciile care le însoțeau*. Inundată de *barbari* și *aservită* de ignoranți, Europa și-a pierdut în același timp științele, artele, dar și instrumentul universal și al unora, și al celorlalte, adică *o limbă armonioasă și perfecționată*. Acești oameni grosolani pe care i-a zămislit *Nordul* au deprins pe nesimțite toate urechile cu asprimea organului [fonator]; expresia lor vocală [vocea lor] dură și *lipsită de accent* era zgomotoasă fără să fie sonoră. Împăratul Iulian compara vorbirea galilor cu orăcăitul broaștelor. Toate *articulațiile* lor fiind atât de aspre încât emisiile lor sonore [vocile lor] erau nazale și *surde*, ei nu puteau să dea cântecului lor decât un singur fel de strălucire, care consta în a întări sunetul vocalelor pentru a acoperi *abundența și duritatea consoanelor*" (cap. XIX).

Pe lângă acest sistem de opoziții care guvernează întregul *Eseu* (servitute/libertate politico-lingvistică, Nord/Sud, articulare/accent, consoană/vocală, capitală/provincie// cetate autarhică și democratică), putem percepe, aici, și alura ciudată a procesului istoric așa cum apare el în viziunea lui Rousseau. Ea nu variază niciodată: pornind de la o origine sau de la un centru care se divizează și iese din sine, este descris un cerc istoric care are sensul unei degenerări, dar care presupune, în același timp, și un progres și anumite efecte compensatorii. Pe linia acestui cerc, noi origini pentru noi cercuri care accelerează degenerarea anulând efectele compensatorii ale cercului precedent și, de altfel, făcând să iasă, atunci, în evidență adevărul și beneficiile acestuia. Așa se face că invazia barbarilor nordici declanșează un nou ciclu de degenerare istorică, distrugând „progresele spiritului omenesc" pe care le produsese cercul anterior: efectele nefaste și dizolvante ale filosofiei fuseseră, într-adevăr, limitate prin ele însele. Sistemul lor își conținea, într-un anumit sens, propria frână. În sistemul sau cercul următor, această frână va fi dispărut. A rezultat, de aici, o accelerare a răului, care și-a aflat, cu toate acestea, o nouă regularizare internă, un nou organ de echilibru, o nouă compensație suplementară (care va consta, de exemplu, în a „întări sunetul vocalelor pentru a acoperi abundența și duritatea consoanelor"), și tot așa la infinit. Dar acest infinit nu este acela al unui orizont sau al unui abis, al unui progres sau al unei căderi. Este infinitul unei repetiții care urmează un drum ciudat. Căci schema de mai sus se cere și mai mult complicată: fiecare nou ciclu declanșează o progresie-regresie care, distrugând efectele celei care o precedase, ne readuce la o natură încă și mai adânc îngropată, și mai veche, și mai arhaică. Progresul constă, întotdeauna, în a ne apropia de animalitate anulând progresul prin care am depășit animalitatea. Vom verifica deseori această lege. Oricum însă, acest „tot așa la infinit" al acestei mișcări cu greu s-ar lăsa reprezentat prin trasarea unei linii, oricât de complicată ar fi aceasta.

Ceea ce nu se poate reprezenta, astfel, printr-o linie este turul re-turului [*le tour du re-tour*][IV] atunci când acesta are alura re-prezentării. Ceea ce nu se poate reprezenta este raportul dintre reprezentare și prezența așa-zis originară. Re-prezentarea este, în același timp, și o de-prezentare. Are legătură cu travaliul spațierii.

Spațierea insinuează în prezență un interval care nu separă doar timpii diferiți ai vocii și ai cântecului, ci și reprezentatul de reprezentant. Or, un astfel de interval este prescris de către însăși originea artei, așa cum o determină Rousseau. Conform unei

[IV] *Tour*: ocol, tur, circuit, întorsătură, contur.

tradiții care rămâne, aici, imperturbabilă, Rousseau este sigur că esența artei o constituie *mimesisul*. Imitația dublează prezența, i se adaugă completând-o, întregind-o, împlinind-o, înlocuind-o, suplinind-o [*en la suppléant*]. Ea face, deci, ca prezentul să iasă în afara sa. În artele neînsufletite, un în-afară [*le dehors*] se dedublează, fiind reproducerea lui în-afară în afară. Prezența lucrului însuși se află, deja, expusă în exterioritate, ea trebuie, prin urmare, să se de-prezinte și să se re-prezinte într-un în-afară al lui în-afară. În artele vii, și prin excelență în cântec, un în-afară imită un înăuntru. Este *expresiv*. „Zugrăvește" pasiunile. Metafora care face din cântec o pictură nu este posibilă, nu poată să smulgă din sine însăși și să târască în afară, în spațiu, intimitatea propriei sale virtuți decât sub autoritatea comună a conceptului de imitație. Pictura și cântecul sunt niște reproduceri, indiferent de diferențele dintre ele; înăuntrul și în-afara și le împart în egală măsură, expresia a început deja să facă pasiunea să iasă din ea însăși, a început deja s-o expună și s-o zugrăvească.

Acest fapt confirmă ceea ce afirmaserăm ceva mai sus: imitația nu se poate lăsa apreciată printr-un act simplu. Rousseau are nevoie de imitație, o ridică în rang ca însăși posibilitate a cântecului și ca ieșire din animalitate, dar nu o exaltă decât ca reproducere care vine să se adauge reprezentatului, căruia însă ea, tocmai, *nu îi adaugă nimic*, ținându-i, doar, locul. În acest sens, el elogiază arta și *mimesisul* tocmai în calitatea lor de suplement. Implicit însă, și imediat, elogiul poate să vireze pe dată în critică. Din moment ce mimetica suplementară *nu* adaugă *nimic*, nu este ea, oare, inutilă? Și chiar dacă, adăugându-se reprezentatului, nu este nimic, acest suplement imitativ nu riscă, totuși, să se dovedească periculos pentru integritatea reprezentatului? Pentru puritatea originară a naturii?

Iată de ce, deplasându-se prin sistemul suplementarității cu o infailibilitate oarbă și cu o siguranță de somnambul, Rousseau se vede obligat, în același timp, să denunțe *mimesisul* și arta ca suplemente (suplemente care sunt periculoase când nu sunt inutile, care sunt superflue când nu sunt nefaste, de fapt și una, și alta în același timp) și să recunoască în ele însăși șansa omului, ca expresie a pasiunii și ca ieșire din neînsufletit.

Statutul *semnului* se trezește, astfel, marcat de aceeași ambiguitate. Semnificantul imită semnificatul. Or, arta este țesută din semne. În măsura în care semnificația pare a nu fi, cel puțin la o primă vedere, decât un caz de imitație, să mai facem un ocol prin *Emil*. Ambiguitatea tratamentului rezervat imitației ne va lămuri asupra unui anumit pasaj din *Eseu* referitor la semn, la artă și la imitație.

Pedagogia nu poate să nu se izbească de problema imitației. Ce este un exemplu? Trebuie să-i învățăm pe copii pe bază de exemple sau prin explicații? Profesorul trebuie să se ofere pe sine însuși ca model și să-i lase pe elevi să învețe singuri, sau să le ofere acestora lecții și predici? Și există, oare, virtute în faptul de a fi virtuos prin imitație? Toate aceste întrebări se află formulate în Cartea a doua a lui *Emil*.

Este vorba, mai întâi, de a ști cum trebuie să-l învățăm pe copil generozitatea, „liberalitatea". Or, mai înainte chiar ca termenul și tema imitației să ajungă să ocupe prim-planul scenei, se pune problema semnului. A-l învăța pe copil adevărata generozitate înseamnă a te asigura că el nu se va mărgini s-o imite. Or, ce înseamnă a imita generozitatea? Înseamnă a pune semnele în locul lucrurilor, cuvintele în locul sentimentelor, banii ca substitut al bunurilor reale. Copilul va trebui, așadar, învățat să nu imite „liberalitatea", iar această învățătură are de luptat cu o rezistență. În mod spontan, copilul vrea să-și păstreze bunurile și să nu ofere decât un înlocuitor al lor: „Observați că nu punem niciodată pe copil să dea decât lucruri a căror valoare n-o cunoaște, monede de metal pe care le are în buzunar și

care nu-i servesc decât pentru asta. Un copil ar da mai curând 100 de napoleoni decât o prăjitură". Ceea ce ne este ușor să dăm nu sunt niște semnificanți inseparabili de niște semnificați sau de niște lucruri, ci niște semnificanți lipsiți de valoare. Copilul n-ar da atât de ușor banii dacă ar putea sau ar ști să facă ceva cu ei. „Puneți însă pe acest risipitor să dea lucrurile care-i sunt scumpe, jucării, bomboane, prăjituri, și vom ști de îndată dacă l-ați făcut cu adevărat generos [*libéral*]" [trad. rom., *op. cit.*, p. 81].

Se întâmplă astfel nu pentru că, de la natură, copilul ar fi avar. Copilul dorește în mod natural să păstreze ceea ce dorește. Este normal și este natural să procedeze așa. Viciul, aici, sau perversiunea, ar consta în a nu ne atașa de lucrurile natural dezirabile, ci de semnificanții lor substitutivi. Dacă unui copil i-ar plăcea banii ca bani, ar fi pervers; n-ar mai fi un copil. *Pentru Rousseau, conceptul de copilărie este legat întotdeauna de semn. Mai exact, copilăria este ne-legătura cu semnul ca atare.* Dar ce este un semn ca atare? Nu există semn ca atare. El fie este privit ca un lucru, și atunci nu este semn, fie este trimitere, și atunci nu este el însuși. Copilul, după Rousseau, este numele a ceea ce n-ar trebui să nu aibă nicio legătură cu vreun semnificant separat, îndrăgit, într-o oarecare măsură, pentru el însuși, ca un fetiș. Or, această întrebuințare perversă a semnificantului este, oarecum, în același timp interzisă și permisă de structura imitației. Imediat ce un semnificant încetează să mai fie imitativ, pericolul pervertirii devine, fără îndoială, acut. În imitație însă, deja, decalajul dintre lucrul însuși și dublul său, și chiar între sens și imaginea sa, asigură un loc în care pot veni să se adăpostească minciuna, falsificarea și viciul.

De unde și ezitarea din *Emil*. Pe de o parte, totul începe cu imitația, și copilul nu învață decât după exemple. Aici, *imitația e bună*, este mai umană, nu are nimic de-a face cu maimuțăreala [*singerie*]. Maimuțărelile[v] ar fi, mai curând, apanajul celor care, așa cum ar vrea Locke, le oferă copiilor, în loc de exemple, raționamente privind interesul de a fi generos [*libéral*]. Niciodată nu se va putea trece de la această „generozitate cămătărească" [*libéralité usurière*] la adevărata generozitate, care nu se transmite decât prin puterea exemplului și prin *imitație bună*: „Dascălilor, lăsați sclifoselile [*les simagrées*]; fiți virtuoși și buni, exemplele voastre să se întipărească în memoria elevilor voștri, așteptând să poată pătrunde în inimile lor".

Dar această imitație bună conține, deja, în ea însăși, premisele propriei sale alterări. Și întreaga problemă a pedagogiei din *Emil* poate fi rezumată la ea. Copilul este mai întâi pasiv, exemplul se întipărește mai întâi în memorie, *„așteptând"* să pătrundă în inimă. Or, el poate foarte bine să rămână în memorie fără să mai ajungă să pătrundă în inimă; și, invers, asemănarea dintre inimă și memorie face ca, la rândul său, copilul să se poată preface că acționează la îndemnul inimii atunci când el nu face, de fapt, altceva decât să se mulțumească a imita după semnele din memorie. El se poate oricând mulțumi să *dea semne*. Într-un prim moment, imitația bună poate fi imposibilă, într-un al doilea moment, ea poate fi deturnată de la buna ei întrebuințare. „În loc să mă grăbesc să cer de la al meu acte de caritate, prefer să le fac în prezența sa și să-i iau chiar mijlocul de a mă imita, aceasta fiind o cinste care nu e pentru vârsta sa." „Știu că toate aceste virtuți dobândite prin imitație sunt virtuți de maimuță și că nicio faptă bună nu este bună din punct de vedere moral decât atunci când o faci ca atare, iar nu pentru că au făcut-o alții. Dar, la o vârstă la care inima nu simte încă nimic, trebuie să-i facem pe copii să imite acțiunile

[v] În original, *simagrées*: sclifoseli, fandoseli, fasoane, fițe, mofturi, nazuri.

cu care vrem să-i deprindem, până când vor putea să le facă ei din discernământ și din iubirea binelui[35]."

Posibilitatea imitației pare, prin urmare, a întrerupe simplitatea naturală. Prin imitație, nu se insinuează, oare, duplicitatea în prezență? Și totuși, conform unei scheme pe care am recunoscut-o deja, Rousseau ar vrea ca imitația bună să imite o imitație naturală. Plăcerea și puterea imitației se află înscrise în natură. Viciul, duplicitatea, ca maimuțăreală, chiar dacă constituie o alterare *a* imitației, nu este fiica naturală a imitației, ci boala imitației, nu efectul ei natural, ci anomalia ei monstruoasă. Răul ține de un soi de pervertire a imitației, a imitației din imitare. Iar acest rău este de origine socială.

> „Omul este imitator, animalul de asemenea; gustul imitației este bine orânduit în natură [*le goût de l'imitation est de la nature bien ordonnée*], dar în societate el degenerează în viciu. Maimuța imită pe om, de care se teme, dar nu imită animalele pe care le disprețuiește; socotește că e bine ceea ce face o ființă mai bună decât ea. Printre noi, dimpotrivă, măscăricii de tot felul imită frumosul pentru a-l înjosi, pentru a-l face ridicol; simțindu-și josnicia, caută să fie deopotrivă cu cei care valorează mai mult decât ei sau, dacă se silesc să imite ceea ce admiră, atunci se vede, în alegerea obiectelor, gustul fals al imitatorilor; ei vor mai mult să se impună celorlalți și să-și vadă talentul aplaudat decât să devină mai buni și mai înțelepți."

Aici, raporturile dintre copilărie, animalitate și omul social se ordonează conform structurii și problematicii pe care atât de greu ne-a fost s-o schițăm atunci când am analizat mila. Și nu este o întâmplare: același paradox – acela al alterării identității și al identificării cu celălalt – activează și aici. Imitația și mila au același temei: un fel de extaz metaforic:

> „Motivația care stă la baza imitației printre noi pornește din dorința de a ne transporta totdeauna afară din noi înșine" (*ibid.*).

Să revenim la *Eseu*. Șiretlicurile metaforei ies, atunci, la iveală în mimetica tuturor artelor. Dacă arta este imitație, va trebui să nu uităm că totul, în ea, este *semnificant*. În experiența estetică, noi suntem afectați nu de lucruri, ci de semne:

> „Nimeni nu se îndoiește că omul se modifică prin simțurile sale; dar, întrucât nu distingem aceste modificări, confundăm adesea cauzele între ele; acordăm mult prea multă importanță senzațiilor; nu observăm că adesea ele ne afectează nu doar ca senzații, ci și ca semne și imagini, și că efectele lor morale au de asemenea cauze morale. După cum sentimentele pe care le trezește [*excite*] în noi pictura nu vin din partea culorilor, tot așa nici influența pe care muzica o exercită asupra sufletelor noastre nu este deloc consecința sunetelor. Culorile frumoase, bine nuanțate, ne produc plăcere când le vedem, dar această plăcere ține doar de senzație. Desenul, imitația care conferă viață și suflet acestor culori, pasiunile pe care ele exprimă, iată ce vine să trezească propriile noastre trăiri [*passions*]. Obiectele pe care ele

[35] Este, oare, util să semnalăm, aici, faptul că aceeași problematică a exemplului și o formulare literal exactă pot fi regăsite și în *Critica rațiunii practice*, desigur, dar mai ales în *Principiile metafizice ale doctrinei virtuții* (1797), care face o distincție între exemplul ca un caz al unei reguli practice (*Exempel*) și exemplul ca un caz particular în „prezentarea pur teoretică a unui anumit concept (*Beispiel*)" (§ 61), și în notele despre *Pedagogie*, publicate în 1803?

> le reprezintă, iată ce ne impresionează [*affecter*]. Interesul și sentimentul nu țin de culori; trăsăturile unui tablou impresionant [*touchant*] ne mișcă [*nous touchent*] de asemenea și într-o stampă [*estampe*]; scoateți aceste trăsături din tablou și culorile nu vor mai avea niciun efect" (cap. XIII).

Dacă operația artei trece prin semn, iar eficacitatea ei, prin imitație, arta nu poate să acționeze decât în interiorul sistemului unei culturi, iar teoria artei este o teorie a moravurilor. O impresie „morală", spre deosebire de o „impresie «sensibilă»", se recunoaște după aceea că ea își încredințează întreaga forță unui semn. Estetica trece printr-o semiologie și chiar printr-o etnologie. Efectele semnelor estetice nu sunt determinate decât în interiorul unui sistem cultural. „Dacă impactul maxim pe care îl exercită asupra noastră senzațiile noastre nu se datorează unor cauze morale, de ce suntem atunci atât de sensibili la unele impresii care sunt nule pentru barbari? De ce piesele muzicale cele mai mișcătoare pentru noi nu sunt decât un zgomot fără rost în urechile unui caraibian? Sunt oare nervii lui de o altă natură decât ai noștri?" (cap. XV).

Medicina însăși trebuie să țină seama de cultura semiologică în interiorul căreia ea trebuie să vindece. La fel ca și arta terapeutică, nici efectele terapeutice ale artei nu sunt naturale din moment ce acționează prin semne; iar dacă tratamentul este o limbă, remediile trebuie să se facă înțelese de către bolnav prin intermediul codului propriei sale culturi:

> „Ca dovadă a puterii fizice a sunetelor este citată vindecarea pișcăturilor de tarantulă. Însă acest exemplu dovedește exact contrarul. Nu este nevoie nici de sunete absolute, nici de aceleași arii pentru a-i vindeca pe toți aceia care sunt pișcați de această insectă; pentru fiecare dintre ei este nevoie de ariile unei melodii care să-i fie cunoscută și de fraze pe care să le înțeleagă. Unui italian îi trebuie arii italienești, unui turc i-ar trebui arii turcești. Fiecare nu este afectat decât de accente care îi sunt familiare, nervii lui nu le acceptă decât în măsura în care spiritul său i le pune la dispoziție: trebuie ca el să înțeleagă limba care i se vorbește pentru ca ceea ce i se spune să-l poată pune în mișcare. Cantatele lui Bernier, se spune, au vindecat de febră un muzician francez, dar aceleași cantate l-ar fi îmbolnăvit de febră pe un muzician de oricare altă națiie" (cap. XV).

Rousseau nu merge până la a considera că simptomele înseși țin de cultură și că înțepătura tarantulei ar putea avea efecte diferite în funcție de loc. Ca principiu însă, o astfel de concluzie apare clar indicată în explicația sa. O singură excepție, mai mult decât ciudată, în toată această etno-semiotică: bucătăria, sau mai curând gustul. Rousseau ține să condamne fără drept de apel viciul lăcomiei. Ne-am putea întreba de ce: „Nu cunosc decât un singur simț ale cărui afecțiuni nu implică nimic de natură morală: este simțul gustului. Astfel, lăcomia a fost întotdeauna viciul dominant doar la oamenii care nu au nicio sensibilitate [*qui ne sentent rien*: care nu simt nimic]" (*ibid.*). „Care nu simt nimic" vrea să însemne aici, evident, „care nu fac decât să simtă", care nu au decât senzații needucate, necultivate.

Având în vedere că valoarea de *virtualitate* introduce, aici, încă un element de tranziție și de confuzie, de gradualitate și de mișcare în rigoarea distincțiilor și în funcționarea conceptelor – limitele animalității, ale copilăriei, ale sălbăticiei etc. –, trebuie să admitem că „impresia morală" operată prin semne și prin sisteme de diferențe se anunță dintotdeauna deja, chiar dacă foarte vag, la animal. „Ceva din acest efect moral se poate

observa până și la animale." Am recunoscut, deja, necesitatea unei astfel de ezitări atunci când am vorbit despre milă și, adineauri, vorbind despre imitație.

> „Atâta vreme cât nu vom vrea să abordăm sunetele decât în perspectiva tulburării pe care ele o exercită asupra nervilor noștri, nu vom putea obține adevăratele principii ale muzicii și ale puterii pe care ea o exercită asupra inimilor. În cadrul melodiei, sunetele nu acționează asupra noastră ca simple sunete, ci ca semne ale afecțiunilor și ale sentimentelor noastre; în acest mod ele declanșează în noi mișcările pe care le exprimă și a căror imagine o recunoaștem. Ceva din acest efect moral se poate observa până și la animale. Lătratul unui câine atrage un altul. Dacă pisica mea mă aude cum imit un mieunat, imediat o văd atentă, neliniștită, agitată. Când își dă seama că eu imit glasul semenului său, se întinde la loc și rămâne liniștită. Cum se explică această diferență de impresie, de vreme ce nu există nimic în excitarea fibrelor și de vreme ce ea însăși se înșelase la început?" (*ibid.*).

Din această ireductibilitate semiotică, Rousseau trage și niște concluzii împotriva senzualismului și materialismului veacului său: „Culorile și sunetele au o mare putere în calitate de reprezentări și de semne, dar nu reprezintă mai nimic în calitate de simple obiecte ale simțurilor". Argumentul artei ca text semnificant vine în ajutorul metafizicii și al eticii spiritualiste: „Cred că, dezvoltând mai bine aceste idei, vom scăpa de raționamente prostești asupra muzicii vechi. În acest secol însă, în care lumea se străduiește să prezinte drept ceva material toate operațiile sufletului și să retragă orice moralitate sentimentelor omenești, tare mă tem ca nu cumva noua filosofie să nu devină la fel de funestă atât bunului-simț, cât și virtuții". (*Ibid.*)

Se impune să fim, însă, atenți la finalitatea ultimă a considerației de care se bucură, aici, semnul. Conform unei reguli generale care ne interesează aici, atenția acordată semnificantului are ca efect paradoxal reducerea lui. Spre deosebire de conceptul de suplement care, firește, nu *semnifică* nimic, care nu face decât să înlocuiască un gol și să suplinească o lipsă, semnificantul, așa cum însăși forma gramaticală a acestui cuvânt și cum însăși forma logică a acestui concept o indică, semnifică un semnificat. Eficacitatea lui nu poate fi despărțită de semnificatul de care el este legat. Nu corpul semnului, care nu este decât senzație, acționează, ci semnificatul pe care el îl exprimă, îl imită sau îl transportă. Din critica senzualismului efectuată de către Rousseau am greși dacă am trage concluzia că semnul însuși epuizează operația artei. Suntem emoționați, „excitați" de reprezentat și nu de reprezentant, de exprimat și nu de expresie, de un înăuntru care este expus și nu de un în-afară al expunerii. Până și în pictură, reprezentarea nu este vie și nu ne atinge decât dacă imită un obiect și, mai exact, dacă exprimă o pasiune: „Desenul, imitația care conferă viață și suflet acestor culori, pasiunile pe care ele exprimă, iată ce vine să trezească propriile noastre trăiri... trăsăturile unui tablou impresionant ne mișcă de asemenea și într-o stampă".

Stampa[VI]: arta incipientă a imitației, nu ține de opera propriu-zisă decât ceea ce se poate reține sub formă de stampă, prin imprimarea reproductivă a *trăsăturilor*. Dacă

[VI] În original: *estampe*. Termenul, generalizat prin metonimie, desemnează atât procesul de fabricare, cât și produsul acestui proces. Este vorba de arta obținerii unor imagini prin tehnica imprimării cu ajutorul unei „ștanțe", al unei „matrițe" realizate, în negativ, anterior. *Estampe* este, deci, în același timp *ștanța* și *stampa*.

frumosul nu pierde nimic în cazul reproducerii, dacă el poate fi recunoscut după semnul său, după acel semn al semnului care este o copie, este din pricină că, în „prima dată" a producerii sale, el era deja de esență reproductivă. Stampa, care copiază modelele artei, este, în egală măsură, și modelul artei. Dacă originea artei o constituie posibilitatea stampei, moartea artei și arta ca moarte se află prescrise încă de la nașterea operei. Principiul vieții se confundă, o dată în plus, cu principiul morții. O dată în plus, Rousseau dorește să le separe, dar, o dată în plus, el dă dreptate și acordă drepturi, în propria sa descriere și în propriul său text, tocmai mișcărilor care îi limitează sau care îi contrazic dorința.

Pe de o parte, într-adevăr, Rousseau nu se îndoiește că imitația și trăsătura formală constituie caracteristica proprie artei, moștenind, ca și cum acesta ar fi de la sine înțeles, conceptul tradițional de *mimesis*; concept care a fost, mai întâi, acela al filosofilor pe care Rousseau, ne aducem aminte, îi acuza că uciseseră cântecul. Această acuză nu putea fi radicală, și aceasta pentru simplul motiv că ea se mișca în interiorul conceptualității moștenite tocmai de la această filosofie și tocmai de la concepția metafizică cu privire la artă. Trăsătura care se pretează transpunerii într-o stampă, linia care *se imită* este apanajul tuturor artelor, atât al artelor spațiului cât și al artelor duratei, atât al muzicii cât și al picturii. Atât în una, cât și în cealaltă, ea desenează spațiul imitației și imitarea spațiului.

> „Așadar, după cum pictura nu este arta de a combina culori într-un mod agreabil pentru privire, tot astfel nici muzica nu este arta de a combina sunetele într-un mod agreabil pentru ureche. Dacă n-ar exista decât aceste elemente, și una, și cealaltă s-ar număra printre științele naturale și nu printre artele frumoase. Doar imitația ridică o artă la acest rang. Or, ce face ca pictura să fie o artă a imitației? Desenul! Ce face din muzică o alta? Melodia!" (cap. XIII).

Or, *trăsătura*, *linia tras(at)ă* [*le trait*] (fie ea desen sau linie melodică), nu este doar ceea ce îngăduie imitarea și recunoașterea reprezentatului în reprezentant. Este și elementul diferenței formale care îngăduie conținuturilor (substanței colorate sau sonore) să apară. Prin chiar acest fapt, ea nu poate *da loc* artei (*technè*) ca *mimesis* fără a o constitui automat într-o *tehnică de imitare*. Dacă arta trăiește de pe urma unei reproduceri originare, trăsătura care permite această reproducere deschide automat și spațiul calculului, al gramaticalității, al științei raționale a intervalelor și al acelor „reguli de imitare" fatale energiei. Să ne aducem aminte: „pe măsură ce regulile de imitare s-au multiplicat, limba imitativă a slăbit". Imitația ar însemna, prin urmare, în același timp viața și moartea artei. Arta și moartea, arta și moartea artei s-ar afla cuprinse în spațiul de *alterare* al *iterării* originare (*iterum*, din nou, nu vine cumva din sanscritul *itara*, „diferit", „altul"?); al repetiției, al reproducerii, al reprezentării; sau, la fel de bine, în spațiu ca posibilitate a iterării și ca ieșire a vieții scoase în afara ei înseși.

Căci trăsătura, linia trasată, este spațierea însăși și, marcând figurile, ea lucrează atât suprafețele picturii, cât și timpul muzicii:

> „Melodia produce în muzică întocmai ceea ce produce desenul în pictură; ea este aceea care marchează trăsăturile și figurile pentru care acordurile

Ca termen tehnic din limbajul istoriei artei, el a fost înlocuit în totalitate de termenul de *gravură* (care, și ea, se realizează prin *gravare*).

> și sunetele nu sunt altceva decât un fel de culori; dar, se va spune, melodia nu este decât o succesiune de sunete; fără îndoială; dar desenul nu este nici el altceva decât un aranjament al culorilor. Un orator se servește de cerneală pentru a-și nota scrierile; asta înseamnă că cerneala ar fi un lichid foarte elocvent" (cap. XIII).

Degajând, astfel, un concept al diferenței formale, criticând cu vigoare o estetică pe care am putea s-o numim mai degrabă substanțialistă decât materialistă, mai atentă la conținutul sensibil decât la compoziția formală, Rousseau nu încredințează în mai mică măsură sarcina artei – în cazul de față, a muzicii – *trăsăturii, liniei trasate*. Adică tocmai elementului care ar putea să dea loc calculului rece și regulilor de imitare. Urmând o logică cu care suntem, de-acum, familiarizați, Rousseau iese în întâmpinarea acestui pericol *opunând forma bună formei rele*, forma vieții formei morții, forma *melodică* formei *armonice*, forma cu conținut imitativ formei fără conținut, forma plină de sens abstracțiunii goale. *Rousseau reacționează, atunci, împotriva formalismului. Și acesta este, în ochii săi, tot un materialism și un senzualism.*

Este greu să înțelegem așa cum se cuvine miza capitolelor XVIII, „Despre melodie", și XIV, „Despre armonie", dacă nu percepem contextul imediat: polemica cu Rameau. Aceste capitole nu fac decât să concentreze și să stilizeze o discuție dezvoltată în articolele respective din *Dictionnaire de musique* [*Dicționar muzical*] și din *Examen de deux principes avancés par M. Rameau dans sa brochure intitulée* „Erreurs sur la musique", *dans* l'Encyclopédie [*Examinarea a două principii avansate de către dl Rameau în broșura sa intitulată* „Erori cu privire la muzică", *din „Enciclopedie"*] (1755). Acest context nu servește, însă, decât ca revelator al unei necesități sistematice și constante.

Diferența dintre forma melodică și forma armonică are, în ochii lui Rousseau, o importanță decisivă. Prin toate caracteristicile care le deosebesc, ele se opun una alteia ca însăși viața și moartea cântecului. Și totuși, dacă ar fi să ne luăm după originea cuvântului („la origini un nume proprio"), și după „vechile tratate care ni s-au păstrat", „*armonia* ar fi foarte greu de deosebit de melodie, dacă, desigur, acesteia din urmă nu i se adaugă ideile de ritm și de măsură, fără de care, într-adevăr, nicio melodie nu poate avea un caracter determinat, în vreme ce *armonia* îl are pe al său prin ea însăși, independent de orice cantitate". Diferența proprie armoniei trebuie, așadar, căutată la moderni, conform cărora ea este „o succesiune de acorduri ascultând de legile modulației". Principiile acestei armonii n-au fost reunite în sisteme decât de către moderni. Examinându-l pe cel al lui Rameau, Rousseau îi reproșează, în primul rând, acestuia că face să treacă drept natural ceva ce este pur convențional: „Trebuie, totuși, să declar că acest sistem, oricât de ingenios va fi fiind, nu este câtuși de puțin întemeiat pe natură, așa cum repetă el neîncetat; că nu se bazează decât pe analogii și pe potriviri pe care, mâine, un om inventiv le-ar putea înlocui cu altele mai naturale" (*Dicționar*). Greșeala lui Rameau ar fi dublă: o exuberanță artificialistă și un recurs iluzoriu și abuziv la natură, un exces de arbitrar care pretinde că nu se inspiră decât din fizica sunetelor. O știință a înlănțuirilor și a intervalelor nu poate fi dedusă dintr-o simplă fizică; argumentația lui Rousseau este, în foarte multe privințe, remarcabilă:

> Principiul fizic al rezonanței ne oferă acorduri izolate și solitare; nu le stabilește succesiunea. O succesiune regulată este cu toate acestea necesară. Un dicționar de cuvinte alese nu este o cuvântare, tot așa cum nici o culegere de acorduri corecte nu este o piesă muzicală: *și în muzică, și în*

> *limbaj este nevoie de un sens, este nevoie de legătură; ceva din ceea ce precedă trebuie să se transmită la ceea ce urmează pentru ca întregul să alcătuiască un ansamblu și să poată fi considerat cu adevărat unitar.* Or, senzația compusă care rezultă dintr-un acord perfect se rezumă la senzația absolută a fiecăruia dintre sunetele care-l compun și la senzația comparată a fiecăruia dintre intervalele pe care aceleași sunete le formează între ele; *nu există nimic dincolo de sensibil în acest acord; de unde rezultă că numai prin raportul dintre sunete și prin analogia intervalelor se poate stabili legătura despre care vorbim, și că acesta este adevăratul și unicul principiu din care decurg toate legile armoniei și ale modulației.* Dacă, așadar, întreaga *armonie* n-ar fi formată decât dintr-o succesiune de acorduri perfecte majore, ar fi suficient să procedăm prin intervale asemănătoare cu cele care compun un atare acord; căci atunci un sunet din acordul precedent prelungindu-se obligatoriu în următorul, toate acordurile ar fi îndeajuns de legate, iar *armonia* ar fi unitară cel puțin din acest punct de vedere. Dar pe lângă faptul că astfel de succesiuni ar exclude orice melodie excluzând genul diatonic care constituie baza acesteia, ele n-ar ajunge la adevăratul țel al artei pentru simplul motiv că *muzica, fiind un discurs, trebuie să aibă, ca orice discurs, perioadele, frazele, suspendările, opririle și punctuația sa de toate felurile*, iar uniformitatea treptelor armonice n-ar oferi nimic din toate acestea. Treptele diatonice cereau ca acordurile majore și cele minore să fie întrețesute, iar necesitatea disonanțelor a fost resimțită pentru a marca frazele și opririle. Or, succesiunea legată a acordurilor perfecte majore nu produce nici acordul perfect minor, nici disonanță și nici vreun fel de frază, iar punctuația lipsește cu desăvârșire. Dl Rameau, ținând cu tot dinadinsul, în sistemul său, să extragă din natură întreaga noastră *armonie*, a recurs în acest scop la o altă experiență inventată de el..." (*ibid.*; doar cuvântul *armonie* este subliniat de către autor).

Greșeala lui Rameau corespunde modelului tuturor greșelilor și al tuturor pervertirilor istorice așa cum *prind formă* ele în ochii lui Rousseau: descriind un cerc, o elipsă sau forma ireprezentabilă a mișcării istorice, raționalitatea abstractă și recea convenție se reîntorc la natura moartă, la regnul fizic, iar un anumit raționalism se confundă cu materialismul sau senzualismul. Sau cu empirismul: fals empirism, empirism care falsifică datele imediate ale experienței. Iar această falsificare care rătăcește rațiunea este, înainte de toate, o greșeală a inimii. Dacă Rameau se înșală[36], rătăcirile sale sunt niște greșeli morale mai înainte de a fi niște erori teoretice. Putem, astfel, citi în *Examen*: „Nu mă voi jena să mărturisesc că scrierea intitulată *Erori cu privire la muzică* mi se pare, într-adevăr, că mișună de erori, și că nimic nu mi se pare mai îndreptățit ca titlul. Dar aceste erori nu sunt imputabile gândirii dlui Rameau; ele nu-și au izvorul decât în inimă: iar când pasiunea nu o va mai orbi, el va judeca mai bine ca oricine altcineva cu privire la bunele reguli ale artei sale". Rătăcirea inimii care-l împinge pe Rameau să-l persecute[37] pe Rousseau nu poate să se transforme

[36] „Dl Rameau, dorind cu orice preț, în cadrul sistemului său, să extragă din natură întreaga noastră *armonie*, a făcut apel în acest scop la o altă experiență a invenției sale... În primul rând însă experiența e falsă... Chiar și dacă am presupune că această experiență este adevărată, dificultățile tot nu ar putea fi eliminate. Dacă, așa cum pretinde dl Rameau, întreaga *armonie* decurge din rezonanța corpului sonor, înseamnă că ea nu derivă deloc doar din vibrațiile corpului sonor care nu răsună. Este, într-adevăr, o foarte ciudată teorie să deduci principiile *armoniei* din ceea ce nu răsună; și este o foarte ciudată fizică să faci să vibreze, dar nu să răsune corpul sonor, ca și cum sunetul însuși ar fi altceva decât aerul mișcat de aceste vibrații..."

[37] Cf., de exemplu, *Confesiuni*, Cartea a opta, tr. rom., ed. cit., vol. II, p. 151.

într-o eroare teoretică decât făcându-l pe acesta să devină surd la sufletul muzicii: melodia, nu armonia; asurzindu-l, acuză extrem de gravă, în același timp pe muzician și pe muzicograf: „Remarc în *Erori cu privire la muzică* două dintre aceste importante principii. Primul, care l-a călăuzit pe dl Rameau în toate scrierile sale, și care, mai rău, îi străbate întreaga muzică, este acela că armonia constituie unica temelie a artei, că melodia derivă din ea, și că toate marile efecte ale muzicii nu se nasc decât din armonie" (*ibid.*).

Rătăcirea lui Rameau este un simptom. El trădează, în același timp, boala istoriei occidentale și etnocentrismul european. Căci armonia, după Rousseau, este o perversiune muzicală care nu este dominantă decât în Europa (în Europa de Nord), iar etnocentrismul ar consta în a o privi drept un principiu natural și universal al muzicii. Armonia care distruge *energia* muzicii și îi strangulează acesteia forța *imitativă* – melodia – este absentă la începuturile muzicii (*in illo tempore*) și lipsește din muzicile noneuropene (*alibi*). Ne vom întreba, desigur, dacă Rousseau, conform unei scheme pe care o cunoaștem, acum, foarte bine, nu critică, oare, etnocentrismul printr-un contra-etnocentrism simetric și printr-un etnocentrism occidental profund: revendicând, mai ales, armonia ca pe răul și știința caracteristice Europei[38].

Forma bună a muzicii, cea care, prin imitație reprezentativă, produce sensul excedând simțurile, ar fi, așadar, melodia. Conform, însă, aceluiași principiu dihotomic care se repetă la nesfârșit, în melodia însăși mai trebuie, de asemenea, să deosebim un principiu al vieții și un principiu al morții; ținându-le cu grijă cât mai departe unul de celălalt. Așa cum există o formă muzicală bună (melodia) și o formă muzicală rea (armonia), tot așa există și o formă melodică bună și o formă melodică rea. Printr-o operațiune dihotomică pe care este nevoit s-o ia neîncetat de la capăt și s-o reporteze mereu mai departe, Rousseau

[38] „Când te gândești că dintre toate popoarele pământului, care toate au o muzică și un cântec, europenii sunt singurii care au și o *armonie* și niște accente, și că acest amestec li se pare plăcut; când te gândești că lumea a durat atâtea veacuri fără ca, dintre toate națiunile care au cultivat artele frumoase, niciuna să nu fi cunoscut această *armonie*; că niciun animal, nicio pasăre, nicio ființă din natură nu produce alt acord decât unisonul și nici altă muzică decât melodia; că limbile orientale, atât de sonore, de muzicale, și urechile eline, atât de delicate, atât de sensibile, exersate cu atâta artă, nu au condus niciodată aceste popoare voluptuoase și pasionate spre *armonia* noastră; că fără ea muzica lor avea niște efecte atât de miraculoase; că cu ea muzica noastră are niște efecte atât de slabe; că, în sfârșit, le era rezervat unor popoare din nord, ale căror organe aspre și grosolane sunt mai impresionate de explozia și de zgomotul vocilor decât de blândețea accentelor și de melodia inflexiunilor, să facă această mare descoperire și s-o impună ca principiu al tuturor regulilor artei; când, așadar, ești atent la toate aceste lucruri, este greu să nu bănuiești că întreaga noastră *armonie* nu este decât o invenție gotică și barbară, despre care nu ne-ar fi fost dat să aflăm niciodată dacă am fi fost mai sensibili la adevăratele frumuseți ale artei și la muzica cu adevărat naturală. Dl Rameau pretinde, cu toate acestea, că *armonia* este sursa celor mai înalte frumuseți ale muzicii; dar această senzație este contrazisă de fapte și de rațiune. De fapte, deoarece toate marile efecte ale muzicii au luat sfârșit, ea pierzându-și energia și forța de când s-a inventat contrapunctul; la care eu vin și adaug că frumusețile pur armonice sunt niște frumuseți savante care nu-i vrăjesc decât pe oamenii versați în materie de artă, în vreme ce adevăratele frumuseți ale muzicii, provenind din natură, sunt și trebuie să fie sensibile în egală măsură și pentru cei savanți, și pentru necunoscători.

De către rațiune, deoarece *armonia* nu oferă niciun principiu de imitație prin care muzica, alcătuind imagini și exprimând sentimente, să se poată înălța până la genul dramatic sau imitativ, care este partea cea mai nobilă a artei și singura energică, tot ceea ce ține de latura fizică a sunetelor fiind extrem de limitat din punctul de vedere al plăcerii pe care ne-o provoacă și neavând decât foarte puțină putere asupra inimii omenești" (*Dicționar*).

Să notăm, în trecere, că Rousseau recunoaște aici două lucruri pe care în alte părți le neagă: 1. că frumusețile muzicii provin din natură; 2. că există un cântec animal, exclusiv melodic, desigur, dar, prin urmare, absolut pur. Se confirmă, astfel, sensul și funcția contradicției în manevrarea conceptelor de natură și de animalitate: muzica, de exemplu, nu devine ceea ce este – faptă specific umană – și nu depășește animalitatea decât prin ceea ce o amenință cu moartea: armonia.

se chinuiește să separe, ca pe două forțe exterioare și eterogene, un principiu pozitiv și un principiu negativ. Bineînțeles, elementul rău din melodie comunică cu elementul rău din muzică în general, altfel spus, cu armonia. Această a doua disociere între forma melodică bună și forma melodică rea pune, deci, sub semnul întrebării prima exterioritate: există deja armonie în melodie:

> „*Melodia* ține de două principii diferite, în funcție de modul în care o privim. Considerată din punctul de vedere al raporturilor dintre sunete și al regulilor de mod, ea *își are principiul în armonie*, deoarece printr-o analiză armonică obținem treptele gamei, corzile modului și legile modulației, singurele elemente ale cântecului. Conform acestui principiu, întreaga forță a *melodiei* se limitează să încânte urechea cu sunete plăcute, așa cum văzul poate fi încântat prin acorduri plăcute de culoare; dacă o privim, însă, ca pe o artă a imitației prin care spiritul poate fi afectat cu diferite imagini, inima poate fi emoționată cu diferite sentimente, iar pasiunile pot fi stârnite sau potolite, prin care, într-un cuvânt, se pot opera efecte morale care să depășească domnia imediată a simțurilor, trebuie să-i căutăm un principiu în plus: căci nu se poate observa niciun mijloc prin care armonia singură, și tot ceea ce decurge din ea, ar putea să ne afecteze în felul acesta".

Ce se poate spune despre acest al doilea principiu? El trebuie să permită, fără doar și poate, imitația: numai imitația poate să ne *intereseze* în artă, să ne privească prin reprezentarea naturii și prin exprimarea pasiunilor. Dar ce anume din melodie imită și exprimă? *Accentul.* Căci dacă am adăstat atât de mult în această controversă cu Rameau este și pentru a delimita mai precis noțiunea de accent. Aceasta se va dovedi indispensabilă în momentul când vom ajunge la teoria raporturilor dintre vorbire și scriere.

> „În ce constă este acest al doilea principiu? El se află, la fel ca și primul, *în natură*; [sublinierea ne aparține: Rousseau recunoaște că și armonia, principiu contra naturii, principiu al morții și al barbariei, aparține naturii] dar pentru a-l descoperi este nevoie de o observație mai fină, deși mai simplă, și de un plus de sensibilitate al observatorului. Este același principiu cu cel care ne face să variem tonul vocii atunci când vorbim, în funcție de lucrurile pe care le spunem și de mișcările pe care le resimțim spunându-le. *Accentul* limbilor este cel care determină *melodia* fiecărei nații; *accentul* este cel care îi face pe oameni să vorbească de parcă ar cânta și să vorbească cu *mai multă sau mai puțină energie*, după cum limba are mai mult sau mai puțin accent. Aceea al cărui accent este mai marcat trebuie să producă o *melodie* mai vie și mai pasionată; aceea care are puțin sau nu are deloc accent nu poate avea decât o *melodie* lipsită de vlagă și rece, fără caracter și fără expresie. Acestea sunt adevăratele principii" (sublinierile noastre).

Eseul, și în special cele trei capitole despre originea muzicii, despre melodie și despre armonie, care urmează, astfel, însăși ordinea devenirii, se lasă citite prin aceeași grilă. Dar conceptul de suplement se află de data aceasta prezent în text, fiind *numit* chiar dacă nu este – și nu va fi niciodată și nicăieri – *expus ca atare*. Tocmai această diferență dintre implicare, prezență nominală și expunere tematică este cea care ne interesează aici.

Capitolul despre melodie propune aceleași definiții, dar nu este deloc indiferent faptul că argumentația pedagogică ce le introduce este împrumutată aici, în totalitate, de la analogia cu o artă a spațiului, pictura. Este vorba de a demonstra mai întâi, prin acest exemplu, că știința raporturilor este rece, lipsită de energie imitativă (așa cum este calculul intervalelor în armonie), în vreme ce expresia imitativă a sensului (a pasiunii, a lucrului în măsura în care acesta ne interesează) constituie adevăratul conținut viu al operei. Să nu ne surprindă, așadar, faptul că-l vom vedea pe Rousseau situând, atunci, desenul de partea artei și culorile de partea științei și a calculului raporturilor. Paradoxul este doar aparent. Prin desen, trebuie să se înțeleagă condiție a imitației; prin culoare, substanță naturală, al cărei joc poate fi explicat prin cauze fizice și poate deveni obiectul unei științe cantitative a raporturilor, al unei științe a spațiului și a dispunerii analogice a intervalelor. Analogia dintre cele două arte – muzica și pictura – devine, astfel, vizibilă: *este analogia însăși*. Aceste două arte comportă un principiu corupător, care, în mod ciudat, există și în natură, și, în ambele cazuri, acest principiu corupător are legătură cu spațierea, cu regularitatea calculabilă și analogică a intervalelor. Tocmai de aceea, în ambele cazuri, muzică sau pictură, indiferent că este vorba de game de culori sau de game muzicale, de armonie a tonurilor ca nuanțe vizibile sau ca nuanțe audibile, calculul rațional al armonicelor constituie o *cromatică*, dacă înțelegem acest cuvânt în sensul său extins, dincolo de ceea ce caracterizează el, în muzică, în materie de gamă și de bas. Rousseau nu se servește de acest cuvânt în *Eseu*, dar analogia nu-i scapă în *Dicționar*: „*Cromatică*, adjectiv folosit uneori ca substantiv. Gen de muzică care procedează prin mai multe semitonuri consecutive. Acest cuvânt vine din grecescul χρῶμα care înseamnă *culoare*, aceasta fie deoarece grecii marcau acest gen cu caractere roșii sau divers colorate, fie, susțin unii autori, pentru că genul *cromatic* este intermediar între celelalte două așa cum culoarea este intermediară între alb și negru, fie, susțin alții, pentru că genul cu pricina variază și înfrumusețează genul diatonic cu semitonuri, care produc în muzică același efect pe care îl produce în pictură diversitatea culorilor". Cromatica, *gama* este pentru originea artei ceea ce este scrierea pentru vorbire. (Și vom medita și asupra faptului că *gamma* este și denumirea unei litere grecești introduse într-un sistem de notare literală a muzicii.) Rousseau ar vrea să restaureze un stadiu natural al artei în care cromaticul, armonicul, intervalul nu ar fi cunoscute. Ar vrea să șteargă ceea ce *de altfel* [*d'ailleurs*] recunoaște, și anume că în melodic există armonic etc. Dar *originea va (ar) fi trebuit* (acestea sunt, aici și pretutindeni [*ailleurs*], gramatica și lexicul raportului cu originea) *să fie pură* melodie: „Primele discursuri, primele legi au fost rostite în versuri: poezia a fost descoperită înaintea prozei; *trebuia să fie* așa, deoarece pasiunile s-au exprimat înaintea rațiunii. La fel s-a întâmplat și cu muzica: la început n-a existat un alt fel de muzică decât melodia, nici un alt fel de melodie decât sunetul variat al vorbirii; accentele alcătuiau cântarea..." (sublinierile noastre).

Dar, așa cum în pictură arta desenului se degradează atunci când este înlocuită cu fizica culorilor[39], și în cazul cântecului melodia este originar coruptă de către armonie.

[39] Capitolul XIII, „Despre melodie", este consacrat aproape în întregime picturii. Trebuie să cităm *in extenso* această pagină absolut remarcabilă. Ironia din cuprinsul ei poate fi comentată, azi mai mult ca oricând, în nenumărate sensuri: „Închipuiți-vă o țară în care oamenii nu au nicio idee despre desen, dar unde multă lume, petrecându-și viața combinând, amestecând, asortând culorile, ar avea impresia că excelează în pictură. Acești oameni ar gândi despre pictura noastră întocmai ceea ce gândim noi despre muzica grecilor. Dacă li s-ar vorbi despre emoția pe care ne-o produc tablourile frumoase și despre farmecul înduioșării în fața unui

Armonia este suplementul originar al melodiei. Rousseau, însă, nu redă niciodată în mod explicit originaritatea lipsei care face necesară adăugirea suplinirii, a supleanței, altfel spus, cantitatea și diferențele de cantitate care dintotdeauna deja lucrează în interiorul melodiei. El nu explicitează această lipsă sau, mai curând, o enunță fără a o enunța, într-un mod oblic și pe sub mână. Iar citindu-l, trebuie să-l surprindem, dacă se poate spune așa, lipind aici următoarea frază din *Confesiuni*, „asupra acestei îndeletniciri de contrabandă[40]". Definirea originii muzicii, în pasajul din *Eseu* pe care l-am citat adineauri, continua astfel, fără ca, însă, contradicția sau impuritatea să fi devenit niște teme. „... accentele alcătuiau cântarea, cantitățile formau măsura și se vorbea atât prin sunete și prin ritm, cât și prin articulații și voci. A vorbi și a cânta erau cândva același lucru, spune Strabon; ceea ce demonstrează, adaugă el, că poezia este sursa elocinței. *Ar fi trebuit spus că și una, și cealaltă au avut aceeași sursă* și nu au fost la început decât unul și același lucru. Cât privește maniera în care s-au închegat primele societăți, este oare de mirare că în versuri au fost puse și primele

---

subiect patetic, savanții lor ar aprofunda imediat materia, ar compara culorile cu ale noastre, ar examina dacă verdele nostru este mai blând sau dacă roșul nostru este mai strălucitor; ar căuta să afle ce culori pot produce plânsul, care altele pot produce mânie!

Burette-ii din acele țări ar aduna pe cârpe câteva petice desfigurate din tablourile noastre; lumea s-ar întreba apoi cu surprindere ce este atât de minunat în acest colorit.

Dacă la vreo națiune vecină cineva ar începe să tragă o linie oarecare, vreun fel de schiță de desen, orice figură încă imperfectă, toate acestea ar trece drept o mâzgăleală, o pictură capricioasă și barocă, iar, pentru a conserva bunul-gust, lumea ar rămâne la o frumusețe simplă, care, într-adevăr, nu exprimă nimic, dar care face să strălucească nuanțe frumoase, mari plăci frumos colorate, largi degradeuri de culoare, fără nicio trăsătură de desen.

În sfârșit, poate că, datorită progresului, s-ar ajunge la experiența cu prisma. Imediat, vreun artist celebru ar și stabili pe această bază un frumos sistem. Domnilor, ar spune el, pentru a filosofa cum se cuvine, trebuie să ne urcăm până la cauzele fizice! Iată descompunerea luminii, iată toate culorile primare, iată raporturile lor, proporțiile lor, iată adevăratele principii ale plăcerii pe care v-o provoacă pictura. Toate aceste cuvinte misterioase, desen, reprezentare, formă, sunt o pură șarlatanie a pictorilor francezi, care socot că prin imitațiile lor dau sufletului nu știu ce fel de mișcări, câtă vreme se știe că nu există decât senzații. Vi se spun tot felul de minuni despre tablourile lor, dar priviți la pânzele mele!"

Și Rousseau prelungește și mai mult discursul imaginar al acestui străin care nu este, de fapt, decât corespondentul – străin și teoretician al picturii – al unui muzician și muzicograf francez, analogul lui Rameau: „Pictorii francezi, ar continua el, au observat, probabil, curcubeul; au putut primi astfel de la natură vreun gust al nuanței și un oarecare instinct al coloritului. Eu v-am arătat însă marile, adevăratele principii ale artei. Ce spun eu ale artei? Ale tuturor artelor, domnilor, ale tuturor științelor. Analiza culorilor, calculul refracțiilor prismei vă dau singurele raporturi exacte care există în natură, regula tuturor raporturilor. Or, totul în univers nu este decât raport. Știm deci totul dacă știm să pictăm, știm totul dacă știm să îmbinăm culorile.

Ce am putea spune despre un pictor atât de lipsit de sentiment și de gust pentru a gândi în acest fel și a limita prostește la elementul fizic al artei sale plăcerea pe care ne-o produce pictura? Ce am putea spune despre un muzician care, plin de prejudecăți asemănătoare, ar avea impresia că armonia este singura sursă a marilor efecte ale muzicii? L-am trimite pe primul să dea cu culoare lambriurile și l-am condamna pe celălalt să facă opere franceze!"

[40] Aceasta se întâmplă în acel pasaj din Cartea întâi a *Confesiunilor* care explică felul „cum am învățat să râvnesc în tăcere, să mă ascund, să mă prefac, să mint, în sfârșit..." [trad. rom., *op. cit.*, vol I, p. 40]. Ceva mai sus, următorul pasaj, care, din mai multe motive, ni se pare că ar trebui, aici, citit și recitit: „Meșteșugul nu-mi displăcea prin el însuși; desenam cu multă plăcere, jocul daltei mă amuza și, cum talentul gravorului în ceasornicărie este foarte mărginit, nutream speranța de a ajunge la perfecțiune. Aș fi atins-o, poate, dacă răutatea stăpânului meu și truda excesivă nu m-ar fi dezgustat de lucru. Furam timpul consacrat muncii spre a-l folosi în ocupații de același gen, dar care aveau pentru mine atracția libertății. Gravam tot felul de medalii menite să ne servească, mie și tovarășilor mei, ca ordine cavalerești. Stăpânul mă surprinse asupra acestei îndeletniciri de contrabandă și mă stâlci în bătăi, spunând că încercam să fac monezi false, deoarece medaliile noastre aveau însemnele Republicii. Pot să jur că habar n-aveam ce-i o monedă falsă, și prea puțin ce-i una veritabilă. Știam mai bine cum se făceau banii romani decât piesele noastre de trei parale".

istorii și că primele legi erau cântate? Este oare de mirare că primii gramaticieni și-au subordonat arta muzicii și au fost profesori deopotrivă și pentru una, și pentru cealaltă?"

Va trebui să apropiem aceste propoziții de alte propoziții asemănătoare, de cele ale lui Vico, de pildă. Pentru moment, însă, ne va interesa logica proprie discursului lui Rousseau: în loc ca din această simultaneitate el să ajungă la concluzia cântecului „atacându-se" [*s'entamant*] deja din gramatică, a faptului că diferența începuse deja să corupă melodia, făcând-o posibilă în același timp cu regulile acesteia, Rousseau preferă să creadă că gramatica *va (ar) fi trebuit* să se afle cuprinsă, cu sensul de confuzie, în melodie. *Va (ar) fi trebuit* să existe plenitudine și nu lipsă, prezență fără diferență. Așa privind lucrurile, „periculosul subterfugiu" al suplementului, gama sau armonia, *vine să se adauge din exterior ca un rău și ca un neajuns* fericitei și inocentei plenitudini. El ar veni dintr-un în-afară care s-ar afla pur și simplu în afară. Ceea ce se potrivește perfect cu logica identității și cu principiul ontologiei clasice (în-afară este în afară, ființa este etc.), dar nu și cu logica suplementarității, care vrea ca în-afară să fie înăuntru, ca altul și lipsa să vină să se adauge asemenea unui plus care înlocuiește un minus, ca tot ceea ce se adaugă la ceva să suplinească absența acelui ceva, ca lipsa, înțeleasă ca un în-afară al înăuntrului, să se afle deja înăuntrul înăuntrului etc. Ceea ce descrie Rousseau este faptul că lipsa, adăugându-se ca un plus unui plus, atacă [*entame*] o energie care *va (ar) fi* trebuit să fie și să rămână intactă. Și o atacă efectiv ca un „periculos subterfugiu", ca un *substitut* care *slăbește, înrobește, șterge* [*efface*], *separă* și *falsifică*: „De-am calcula o mie de ani raporturile între sunete și legile armoniei, cum vom putea face din această artă o artă imitativă, unde vom găsi principiul acestei prețioase imitații, cum vom ști pentru ce anume este armonia un semn și ce este comun între acorduri și pasiunile noastre?... Aducându-i astfel unele impedimente melodiei, armonia îi *slăbește energia* și expresivitatea; îi *estompează accentul pasionat* pentru a-l *înlocui* cu intervalul armonic; armonia subordonează față de doar două moduri cântece care ar trebui să prezinte tot atâtea moduri câte tonuri oratorice există; ea *estompează* și distruge o mulțime de sunete sau de intervale care nu intră în sistemul său; într-un cuvânt, armonia *separă* atât de mult cântecul și vorbirea, încât aceste două limbaje se înfruntă, se împiedică unul pe celălalt, își *diminuează reciproc orice trăsătură de adevăr* și nu se pot reuni fără aberație într-un subiect patetic" (noi subliniem: mai cu seamă, o dată în plus, strania asociere dintre valorile ștergerii [*effacement*] și cele ale substituirii).

Ce anume spune fără s-o spună și vede fără să vadă Rousseau? Că suplinirea, suplеanța a început dintotdeauna deja; că imitația, principiu al artei, a întrerupt dintotdeauna deja plenitudinea naturală; că, trebuind să fie un *discurs*, ea a atacat [*entamé*] dintotdeauna deja prezența prin diferare; că ea este întotdeauna, în natură, cea care suplinește o lipsă din natură, o voce care suplinește glasul naturii. El spune, totuși, toate aceste lucruri, fără a trage, însă, și consecințele care se cereau trase:

> „Armonia singură este chiar insuficientă pentru expresiile care par să depindă exclusiv de ea. Tunetul, murmurul apelor, vânturile, furtunile sunt prost redate prin simple acorduri. Orice s-ar face, zgomotul singur nu spune spiritului nimic; trebuie ca obiectele să vorbească pentru a se face auzite și înțelese; *este nevoie ca întotdeauna, în orice imitație, un anumit tip de discurs să compenseze* [*supplée*] *glasul naturii.* Muzicianul care vrea să redea zgomotul prin zgomot se înșală; *el nu cunoaște nici elementul slab, nici pe cel puternic al artei sale* și gândește fără bun-gust, fără inteligență.

> Determinați-l să înțeleagă că trebuie să redea zgomotul prin cântare; în loc să pună broaștele să orăcăie, ar fi trebuit să le facă să cânte; *căci nu este suficient să imite*, trebuie să impresioneze și să placă, lucruri fără de care dezagreabila sa imitație nu înseamnă nimic și, netrezind nimănui interesul, nu face nicio impresie" (sublinierile noastre).

Turul de scriere[VII]

Suntem conduși, astfel, înapoi la discursul ca suplement. Și la structura *Eseului* (originea limbajului, originea și degenerarea muzicii, degenerarea limbajului), care reflectă structura limbajului nu numai în devenirea sa, ci și ca spațiu, prin dispunerea sa, din punctul de vedere a ceea ce am putea numi, în sens literal, *geografia* sa.

Limbajul este o *structură* – un sistem de opoziții între locuri și între valori –, ba chiar o structură *orientată*. Să spunem mai curând, abia dacă jucându-ne, că *orientarea sa este o dezorientare*. S-ar putea spune, chiar, o *polarizare*. Orientarea imprimă direcție mișcării raportând-o la originea sa ca la propriul ei orient. Și tocmai din punctul de vedere al luminii originii gândim noi occidentul, sfârșitul și căderea, cadența sau scadența, moartea sau noaptea. Or, după Rousseau, care își însușește, aici, o opoziție cât se poate de banală în secolul al XVIII-lea[41], limbajul *se rotește*, *face tururi* [*tourne*], dacă putem spune așa, la fel ca Pământul. Aici nu sunt privilegiate orientul și occidentul. Termenii de referință sunt cele două extremități ale axei în jurul căreia *se rotește* (πόλος, πολεῖν) Pământul, și care este numită axa *rațională*: polul nord și polul sud.

Nu va exista nici o linie istorică, nici un tablou imobil al limbilor. Va exista un *tur* al limbajului. Iar această mișcare a culturii va fi în același timp ordonată și ritmată de tot ce poate fi mai natural în natură: pământul și anotimpurile. Limbile sunt *semănate*. Și trec, ele însele, de la un anotimp la altul. Împărțirea limbilor, separarea, în formarea limbilor, între sistemele orientate spre nord și sistemele orientate spre sud, această limită interioară brăzdează, deja, limba în general și fiecare limbă în particular. Aceasta este, cel puțin, interpretarea noastră. Rousseau *ar vrea* ca opoziția dintre meridional și septentrional să pună o graniță *naturală* între mai multe tipuri de limbi. Ceea ce *descrie* el interzice, totuși, ca lucrurile să fie gândite în felul acesta. Această descriere lasă să se recunoască faptul că opoziția nord/sud, rațională fiind și nu naturală, structurală și nu factuală, relațională și nu substanțială, trasează o axă de referință *în interiorul* fiecărei limbi în parte. Nicio limbă nu este din sud sau din nord, niciun element real al limbii nu are o poziție absolută, ci doar una diferențială. Iată de ce opoziția polară nu separă un ansamblu de limbi deja existente, ci este descrisă, chiar dacă nu și declarată ca atare de către Rousseau, ca fiind însăși originea limbilor. Această distanță dintre descriere și declarație se cuvine măsurată cu multă atenție.

Ceea ce vom numi, liber, polarizarea limbilor repetă în interiorul fiecărui sistem lingvistic opoziția care a permis înțelegerea apariției limbii plecând de la non-limbă:

[VII] În original, *Le tour d'écriture*: turul de scriitură, întorsătura scrierii, ocolul (și revenirea) prin scriere. Literal, *revoluția* scrisului.

[41] Referința cea mai apropiată conduce aici la Condillac. Cf. capitolul „Despre originea poeziei" din *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

opoziția dintre pasiune și nevoie, cu întreaga ei serie de semnificații conotative. Indiferent dacă este din nord sau din sud, orice limbă, în general, apare în momentul când dorința pasionată depășește nevoia fizică, când *se trezește* imaginația care trezește mila, imprimând mișcare lanțului suplementar. Dar odată limbile constituite, polaritatea nevoie/pasiune rămâne activă în interiorul fiecărui sistem lingvistic în parte: limbile sunt mai mult sau mai puțin apropiate de pasiunea pură, adică mai mult sau mai puțin departe de nevoia pură, mai mult sau mai puțin apropiate de limba pură sau de non-limba pură. Iar măsura acestei proximități furnizează principiul structural al unei clasificări a limbilor. Astfel, limbile nordice sunt *mai curând* limbi ale nevoii, în vreme ce limbile meridionale, cărora Rousseau le dedică de zece ori mai mult spațiu în descrierea sa, sunt *mai curând* limbi ale pasiunii. Această *descriere* nu-l împiedică, însă, pe Rousseau să *declare* că unele se nasc din pasiune, iar celelalte din nevoie: unele exprimă *în primul rând* pasiunea, celelalte *în primul rând* nevoia. Pe pământurile meridionale, primele discursuri au fost cântece de dragoste, în timp ce pe pământurile septentrionale, „primul cuvânt nu a fost *iubește-mă*, ci *ajută-mă*". Dacă am citi aceste declarații în mod literal, ar trebui să le considerăm contradictorii și cu descrierile ca atare, dar și cu alte declarații: mai ales cu aceea care exclude ca imposibil faptul ca o limbă să se poată naște din nevoia pură. Dar pentru că nu sunt doar aparente, aceste contradicții sunt reglate de dorința de a considera originea funcțională sau polară ca fiind originea reală și naturală. Neputând pur și simplu să accepte ca acest concept al originii să ocupe doar un loc relativ în interiorul unui sistem situând în sine o multitudine de origini, fiecare origine putând fi efectul sau vlăstarul unei alte origini, nordul putând deveni sud pentru o locație mai nordică etc., Rousseau ar vrea ca originea absolută să fie un sud absolut. Tocmai plecând de la această schemă se impune să punem din nou problema realității de fapt și a realității de drept, a originii reale și a originii ideale, a genezei și a structurii în discursul lui Rousseau. Această schemă este, fără îndoială, mult mai complicată decât se crede în general.

Trebuie să dăm seama, aici, de următoarele necesități: sudul este locul de baștină sau leagănul limbilor. Așa privind lucrurile, înseamnă că limbile meridionale sunt mai apropiate de copilărie, de non-limbaj și de natură. În același timp însă, fiind mai apropiate de origine, ele sunt și niște limbi mai pure, mai vii, mai însuflețite. Limbile septentrionale, în schimb, îndepărtându-se de origine, sunt mai puțin pure, mai puțin vii, mai puțin calde. În ele poate fi urmărită progresia morții și a răcirii. Și aici însă, ireprezentabilul este faptul că această îndepărtare apropie de origine. Limbile nordice reconduc spre acea nevoie, spre acea fizică, spre acea natură față de care limbile sudice, care tocmai o părăsiseră, se aflau cel mai aproape posibil. Este același desen imposibil, aceeași incredibilă linie a structurii suplementare. Chiar dacă diferența dintre nord și sud, dintre pasiune și nevoie explică originea limbilor, ea persistă în limbile odată formate și, la limită, nordul revine la sudul sudului, ceea ce așază sudul la nordul nordului. Pasiunea animă mai mult sau mai puțin, și dinăuntru, nevoia. Nevoia constrânge mai mult sau mai puțin, și dinăuntru, pasiunea. Această diferență polară ar trebui să împiedice în cel mai strict mod cu putință operarea unei distincții între două serii pur exterioare una față de alta. Știm, însă, acum de ce ține Rousseau să mențină această imposibilă exterioritate. Textul său se deplasează, atunci, între ceea ce am numit *descriere* și ceea ce am numit *declarație*, care și ele, la rândul lor, sunt mai mult niște poli structurali decât niște repere naturale și fixe.

În funcție de forța presiunii nevoii care persistă în pasiune, vom avea, prin urmare, de-a face cu diferite tipuri de pasiune și, deci, cu diferite tipuri de limbi. Or, presiunea nevoii variază în funcție de loc. Locul înseamnă în același timp situarea geografică și perioada de anotimp. Diferența în ceea ce privește presiunea nevoilor ținând de o diferență locală, nu se va mai putea face nicio distincție între problema clasificării morfologice a limbilor, care ține seama de efectele nevoii asupra formei limbii, și problema locului de origine al limbii, altfel spus, între *tipologie* și *topologie*. Trebuie să considerăm *împreună* originea limbilor și diferența dintre limbi. Astfel încât, pentru a continua să medităm asupra organizării *Eseului*, îl vedem pe Rousseau abordând această dublă problemă ca și cum ar fi una și aceeași; și făcând acest lucru după ce se va fi ocupat de definirea limbii în general și a limbilor primitive în general. Capitolul VIII, intitulat „Diferența generală și cea locală în originea limbilor", începe astfel: „Tot ceea ce am spus până acum este valabil pentru limbile primitive în general și pentru progresele care rezultă din durata lor, dar nu explică nici originea lor și nici diferențele dintre ele".

În ce fel marchează locul de origine în mod nemijlocit diferența proprie limbii? În ce anume constă, aici, privilegiul localului? Localul desemnează, mai presus de orice, natura solului și a climatului: „Principala cauză care le deosebește este una locală, ea vine din împrejurările climatice în care ele se nasc și din maniera în care ele se formează; către această cauză trebuie să ne întoarcem pentru a putea concepe diferența caracteristică și generală care se remarcă între limbile din sud și cele din nord". Propoziție ce se conformează promisiunii care deschide *Eseul*: trebuie să furnizăm o explicație *naturală*, nonmetafizică și nonteologică, a originii limbilor:

> „Vorbirea deosebește omul între animale; limbajul deosebește națiunile între ele; nu cunoaștem de unde este un om decât după ce a vorbit. Tradiția și nevoia îl fac pe fiecare să învețe limba țării sale; dar ce anume face ca această limbă să fie cea a țării sale și nu a altei țări? Ca să răspundem la această întrebare, ar trebui să ne reîntoarcem la o explicație care ține de factorul local și care este anterioară deprinderilor însele: vorbirea fiind cea dintâi instituție socială, ea nu-și datorează forma decât unor cauze naturale".

A te reîntoarce la aceste cauze naturale înseamnă, prin urmare, a evita acel *usteron proteron* teologico-moral, așa cum îl practică, de exemplu, Condillac. Știm că în al doilea *Discurs*, Rousseau, recunoscându-și datoria față de el, îi reproșează, totuși, acestuia că recurge la obiceiuri și la societate pentru a explica originea limbilor, și aceasta exact în momentul când Condillac pretinde că oferă o explicație pur naturală a ceea ce, în ochii săi, rămâne, totuși, un dar de la Dumnezeu. Rousseau regretă faptul că, procedând astfel, Condillac presupune tocmai ceea ce ar trebui să fie pus sub semnul întrebării la origini, și anume „un fel de societate instituită deja între inventatorii limbajului". Este „eroarea celor care, reflectând asupra stării de natură, transpun în aceasta ideile dobândite în societate". Și asupra acestui punct, *Eseul* se află în acord cu *Discursul*. Nu există instituție socială înaintea limbii, aceasta nu este un element al culturii între altele, ci constituie însuși elementul instituirii, al apariției instituțiilor în general; înglobează și construiește întreaga structură socială. Și dat fiind că nimic nu o precedă în societate, cauza ei nu poate să fie decât una pre-culturală: naturală. Chiar dacă este de esență pasională, cauza ei, care nu este totuna cu esența ei, ține, deci, de natură, altfel spus, de nevoie. Iar dacă vrem să găsim o legătură

precisă între al doilea *Discurs* și cele patru capitole ale *Eseului* care se ocupă de originea limbilor și de diferențele dintre ele, mai cu seamă din punctul de vedere al conținutului factual folosit ca argument, ar trebui să recitim, din *Partea Întâi* a *Discursului*, pagina dedicată relațiilor dintre instinct și societate, pasiune și nevoie, nord și sud. Vom vedea atunci: 1) că suplementaritatea constituie, aici, regula structurală („Omul sălbatic lăsat de natură în voia instinctului, *sau la care instinctul absent este compensat poate de facultăți în stare mai întâi să înlocuiască instinctul și apoi să-l întreacă*, va începe deci prin funcții pur animale"; sublinierile noastre); 2) că, în ciuda eterogenității esențiale dintre pasiune și nevoie, cea dintâi se adaugă celei de-a doua ca un efect unei cauze și ca un produs unei origini: „Orice ar spune moraliștii, intelectul uman datorează mult pasiunilor... La rândul lor pasiunile își au originea în nevoile noastre..."; 3) că Rousseau *face loc*, atunci, explicației geografice: explicație structurală pe care poate pretinde s-o susțină prin fapte; și că această explicație se reduce la o diferență între popoarele nordice și cele sudice, cele dintâi primind un suplement capabil să răspundă unei lipse de care cele din urmă nu suferă. Iar atunci când capitolul VIII al *Eseului* anunță în acest fel considerațiile cu privire la diferențe: „Să ne străduim să urmăm în cercetările noastre ordinea însăși a naturii. Intru acum într-o lungă digresiune asupra unui subiect atât de dezbătut, încât a devenit banal, dar la care trebuie revenit mereu, orice-ar fi, pentru a descoperi originea instituțiilor umane", putem să ne imaginăm, aici, situația unei lungi note cerute de următorul pasaj din *Discurs* (Rousseau tocmai terminase de explicat că „la rândul lor pasiunile își au originea în nevoile noastre"):

> „Mi-ar fi ușor, dacă aș avea nevoie, să sprijin acest sentiment pe fapte, arătând că la toate națiile din lume progresele Spiritului au fost proporționale cu nevoile pe care popoarele le primiseră de la natură sau la care împrejurările îi supuseseră, și prin urmare cu pasiunile care îi mânau să satisfacă aceste nevoi. Aș arăta în Egipt artele luând naștere și răspândindu-se odată cu revărsările Nilului; aș urmări progresele înregistrate de ele la greci, unde le-am văzut răsărind, crescând și înălțându-se până la ceruri din nisipurile și stâncile Atticii, fără a putea să prindă rădăcini pe țărmurile fertile ale Eurotasului; aș remarca faptul că, în general, popoarele din nord sunt mai muncitoare decât cele din sud, pentru că se pot lipsi într-o mai mică măsură de a fi astfel; *ca și cum natura ar vrea astfel să egalizeze lucrurile dându-le spiritelor fertilitatea pe care o refuză pământului*" (pp. 143-144; sublinierile noastre).

Există, prin urmare, o economie a naturii care veghează la reglarea facultăților în funcție de nevoi, împărțind suplementele și compensațiile. Aceasta presupune ca sfera nevoii să fie, ea însăși, complexă, ierarhizată, diferențiată. Tocmai în acest sens ar trebui să facem ca toate aceste texte să comunice cu capitolul VIII din *Contractul social*, în care a fost depistată influența *Spiritului legilor*, o întreagă teorie a *excedentului* producției muncii asupra nevoii face, acolo, sistem cu o tipologie a formelor de guvernământ (în funcție de „distanța dintre popor și guvernare") și cu o explicație pe bază de climat (după cum ne aflăm mai departe sau „mai aproape de linie"): „Iată deci în fiecare climat, cauze naturale pe temeiul cărora putem stabili forma de guvernământ către care duce forța climatului; și putem chiar spune ce fel de locuitori trebuie să aibă" (p. 75).

Teoria nevoilor care subîntinde *Eseul* se află, însă, expusă, fără nicio îndoială mai bine decât oriunde altundeva, într-un fragment de cinci pagini, a cărui sursă de inspirație este

incontestabil aceeași cu cea a capitolelor de care ne ocupăm și, fără îndoială, cu cea a proiectului *Instituțiilor politice*[42]. Sunt distinse trei feluri de nevoi: cele care țin de „subzistență" și de „conservare" (hrană, somn); cele care țin de „bunăstare" și care „nu sunt propriu-zis decât niște pofte, uneori însă atât de violente încât chinuiesc mai mult decât adevăratele nevoi" („luxul senzualității, al moliciunii, unirea sexelor și tot ceea ce ne desfată simțurile"); „un al treilea tip de nevoi care, chiar dacă au apărut după celelalte, ajung să treacă până la urmă înaintea tuturor, sunt cele datorate opiniei". Este nevoie ca primele două tipuri de nevoi să fie satisfăcute pentru ca ultimul tip să-și facă apariția, notează Rousseau, dar s-a putut observa că *nevoia secundă sau secundară înlocuiește de fiecare dată, ca urgență și forță, nevoia primă. Există, deja, o pervertire a nevoilor, o inversare a ordinii lor naturale.* Și am văzut enumerate sub titulatura de nevoi ceea ce, în alte părți, apare numit ca fiind pasiune. Nevoia este, prin urmare, cât se poate de prezentă, în permanență, în pasiune. Dar dacă vrem să dăm seamă de originea primă a pasiunii, a societății și a limbii, trebuie să ne întoarcem la profunzimea nevoilor de prim ordin. Fragmentul citat definește astfel programul *Eseului*, pe care și începe, de altfel, să-l realizeze în câteva pagini:

> „Astfel, totul se reduce în primul rând la hrană, și prin asta omul depinde de tot ceea ce-l înconjoară. El depinde de totul și devine ceea ce totul de care depinde îl silește să fie. Clima, solul, aerul, apa, produsele pământului și ale mării îi formează temperamentul și caracterul, îi determină gusturile, pasiunile, activitățile și acțiunile de toate felurile." Explicația naturală nu este valabilă pentru atomi de cultură, ci pentru faptul social total: „Dacă acest lucru nu este întru totul exact în ceea ce privește indivizii, el este incontestabil adevărat în ceea ce privește popoarele... Înainte deci de a începe să derulăm istoria speciei noastre, ar trebui să începem prin a-i cerceta sălașul, cu toate varietățile sale" (p. 530).

Explicația pe bază de loc natural nu este o statică. Ea ține cont de revoluțiile naturale: de anotimpuri și de migrații. Dinamica lui Rousseau este un ciudat sistem în care critica etnocentrismului se combină organic cu europocentrismul. Vom înțelege mai bine acest lucru dacă vom țese prudent laolaltă un fragment din *Emil* și un fragment din *Eseu*. Vom vedea, atunci, felul în care conceptul de *cultură*, prin utilizarea extrem de rară ce i se dă, unește, prin virtutea sa metaforică, natura și societatea. Atât în *Eseu* cât și în *Emil*, schimbările de loc și de anotimp, deplasările oamenilor și revoluțiile terestre sunt asumate de explicația naturală. Dar dacă în *Eseu* această asumare este precedată de un protest împotriva prejudecății europene, în *Emil* ea este urmată de o profesiune de credință europocentristă. Dat fiind că protestul și profesiunea de credință nu au nici aceeași funcție, nici același nivel, din moment ce nu se contrazic, nu vom avea decât de câștigat dacă le vom recompune sistemul. Să punem, mai întâi, textele în paralel:

> „Marele inconvenient al europenilor este acela că filosofează întotdeauna asupra originii lucrurilor în funcție de ceea ce se petrece în jurul lor. Ei cad în greșeala de a ni-i arăta pe cei dintâi oameni locuind un pământ ingrat și aspru, murind de frig și de foame, dornici să-și facă un acoperiș

[42] Acest fragment, al cărui manuscris s-a pierdut, fusese publicat în 1861 de către Streickeisen-Moultou, și a fost reluat în *Fragments politiques* din ediția Pléiade (t. III, p. 529) sub titlul „L'influence des climats sur la civilisation" [„Influența climei asupra civilizațiilor"].

> și un veșmânt; nu văd pretutindeni decât zăpada și ghețurile Europei, fără să se gândească la faptul că specia umană, la fel ca și toate celelalte, a luat naștere în țările calde și că pe aproape două treimi ale globului pământesc iarna este puțin cunoscută. Când vrem să-i studiem pe oameni, trebuie să privim în jurul nostru; dar pentru a studia omul trebuie să învățăm să ne aruncăm privirile mai departe; trebuie mai întâi să observăm diferențele, pentru a descoperi proprietățile. Neamul omenesc, născut în țările calde, se răspândește de aici către țările reci; în acestea din urmă se înmulțește și se revarsă apoi spre țările calde. Din această acțiune și reacțiune provin revoluțiile pământului și agitația continuă a locuitorilor lui" (cap. VIII).

Emil:

> „Țara nu este indiferentă față de *cultura* oamenilor; *ei nu sunt tot ceea ce pot fi decât în climatele temperate.* În climatele extreme, neajunsul este vizibil. *Un om nu este plantat ca un arbore într-o țară pentru a rămâne acolo pentru totdeauna*, iar cel care pleacă de la o extremă ca să ajungă la alta e silit să facă îndoitul drumului pentru a ajunge la capăt, în comparație cu cel ce pleacă de la mijloc. ...Un francez trăiește în Guineea și în Laponia; însă un negru nu va trăi la fel în Torneo, nici un samoied în Benin. Se pare apoi că organizarea creierului este mai puțin perfectă la cele două extreme. Negrii și laponii n-au simțul europenilor. Dacă vreau, prin urmare, ca elevul meu să poată fi un locuitor al pământului, îl voi lua dintr-o zonă temperată; din Franța de exemplu, mai curând decât din altă parte. În nord, oamenii consumă mult pe un sol arid; în sud, ei consumă puțin pe un sol fertil. De aici se naște o nouă diferență, care-i face pe unii muncitori și pe ceilalți contemplativi..." (p. 27; sublinierile noastre).

Prin ce anume aceste două texte, aparent contradictorii, se completează? Vom vedea ceva mai departe felul în care cultura este legată de agricultură. Se dovedește, aici, că omul, în măsura în care depinde de un sol și de un climat, *se cultivă*: crește, formează o societate, iar „țara nu este indiferentă față de cultura oamenilor". Dar această cultură este și puterea de a schimba terenul, de a se deschide spre o altă cultură: omul poate să privească departe, „nu este plantat ca un arbore", se află angajat, spun ambele texte, în migrații și revoluții. Astfel încât etnocentrismul poate fi criticat în măsura în care ne închide într-o localizare și într-o cultură empirică: europeanul greșește nedeplasându-se, privindu-se drept centrul imobil al pământului, rămânând plantat ca un arbore la el în țară. Dar această critică empirică nu trebuie să ne împiedice a recunoaște, pare a gândi Rousseau, că europeanul, prin însăși localizarea sa naturală, la mijloc între extreme, dispune de mai multe facilități pentru a se deplasa, pentru a se deschide spre orizontul și spre diversitatea culturii universale. Aflat în centrul lumii, europeanul are șansa sau puterea de a fi european și orice altceva în același timp. („Ei [oamenii] nu sunt tot ceea ce pot fi decât în climatele temperate.") El greșește doar prin faptul că nu se folosește *de fapt* de această deschidere universală.

Toată această argumentație circulă între cele două Europe; a rămas sau a devenit clasică. N-o vom examina, aici, pentru ea însăși. Trebuie să avem în vedere doar faptul că ea reprezintă condiția întregului discurs al lui Rousseau. Dacă n-ar exista, în viziunea sa, des-zăvorâre a unei culturi determinate, deschidere spre oricare altă cultură în general, mobilitate și posibilitate a unor variații imaginare, problemele ar rămâne închise. Mai mult, determinarea diferenței ar fi imposibilă. Aceasta nu apare decât din perspectiva unui

anumit mijloc, a unei anumite linii mediane, mobile și temperate, între nord și sud, între nevoie și pasiune, între consoană și accent etc. Sub determinarea factuală a acestei zone temperate (Europa, „Franța de exemplu, mai curând decât... altă parte"), loc de naștere al etnologului și al cetățeanului lumii, se ascunde o necesitate esențială: numai *între* diferiți poți gândi diferența. Dar această între-diferență poate fi înțeleasă în două moduri: ca o altă diferență sau ca acces la non-diferență. Pentru Rousseau, nu încape îndoială, locuitorul zonei temperate *trebuie* să facă din diferența sa, ștergând-o sau depășind-o într-o in-diferență interesată, o deschidere spre umanitatea omului. Reușita pedagogică și umanismul etnologic ar avea șansa de a se produce în Europa, „în Franța de exemplu, mai curând decât în altă parte", în această regiune fericită a lumii în care omului nu-i este nici cald, nici frig.

Din acest punct privilegiat de observație, vom domina mai bine jocul opozițiilor, ordinea și predominanța termenilor extremi. Vom înțelege mai bine cauzele naturale ale culturii. Cum limba nu este un element oarecare, ci însuși elementul culturii, trebuie reperate mai întâi, atât în limbă, cât și în natură, anumite opoziții ale unor valori corespondente și care se articulează unele pe altele. Ce anume din limbă va trebui, prin urmare, să corespundă predominanței nevoii, adică a nordului? Consoana sau articularea. Dar predominanței pasiunii, adică a sudului? Accentul sau inflexiunea.

Jocul predominanțelor ar rămâne inexplicabil dacă am rămâne la simpla propoziție conform căreia limbile se nasc din pasiune (capitolul III). Pentru ca nevoia să ajungă, în nord, să domine pasiunea, trebuie ca o inversiune sau o perversiune să fie deja posibilă în ordinea nevoii, și încă a unei nevoi care întreține dintotdeauna raporturi cu pasiunea, suscitând-o, perseverând în ea, supunându-i-se sau controlând-o. Apelul la cel de-al doilea *Discurs* și la *Fragmentul* citat era, prin urmare, inevitabil. El ne permite să explicăm următoarea afirmație din *Eseu*: „Până la urmă [*à la longue*: pe termen lung], toți oamenii devin asemănători, dar ordinea dezvoltării lor este diferită. În zonele climatice meridionale, unde natura este generoasă, nevoile oamenilor se nasc din pasiuni, în ținuturile reci, unde natura este zgârcită, pasiunile se nasc din nevoi, iar limbile, triste fiice ale necesității, sunt marcate de dura lor origine" (cap. X).

Or, dacă este, de fapt, *graduală*, *treptată*, predominanța polului nord asupra polului sud, a nevoii asupra pasiunii, a articulării asupra accentului nu are, mai puțin, sensul unei *substituiri*. Așa cum am evidențiat de mai multe ori, ștergerea [*effacement*] progresivă este, în același timp, și instaurarea unui substitut suplementar. Omul din nord a *substituit* pe *iubește-mă* cu *ajută-mă*, energia cu claritatea, accentul cu articularea, inima cu rațiunea. Substituirea formală traduce, fără îndoială, o diminuare a energiei, a căldurii, a vieții, a pasiunii, dar rămâne, totuși, o transformare, o revoluție în cadrul formei, nu doar o diminuare a forței. Această substituire poate fi atât de insuficient explicată printr-o simplă degradare, ea implică într-o măsură atât de mare o deplasare și o inversare, încât trimite la o cu totul altă funcție a nevoii. În ordinea *normală* a originii (în sud), propoziția din capitolul II (*Faptul că prima inventare a vorbirii nu vine din nevoi, ci din pasiuni*, și acela că „efectul natural al primelor necesități a fost acela de a-i îndepărta pe oameni unul de altul și nu de a-i apropia") are o valoare absolut generală. În nord însă, această ordine normală a originii este răsturnată. Nordul nu este doar opusul îndepărtat al sudului, nu este doar limita care este atinsă atunci când se pleacă de la unica origine meridională. Rousseau se vede, într-o anumită măsură, constrâns să recunoască faptul că nordul este

și o *altă origine*. Moartea este cea căreia el îi acordă, atunci, acest statut, deoarece nordul absolut este moartea. În mod normal, nevoia îi îndepărtează pe oameni în loc să-i apropie; în nord însă, ea este însăși originea societății:

> „Lenevia care hrănește pasiunile *a făcut loc muncii care le reprimă*: Înainte de a trăi fericit, trebuia să te gândești cum să trăiești. Întrucât nevoia mutuală îi unea pe oameni mai mult decât ar fi făcut-o sentimentul, societatea nu se forma decât prin activitatea productivă, pericolul continuu de a pieri nu mai îngăduia oamenilor să se limiteze la limba gesturilor, iar primul cuvânt nu a fost la oamenii nordului *iubește-mă*, ci *ajută-mă*. Cu toate că sunt asemănători, acești doi termeni se pronunță fiecare pe un ton cu totul *diferit*. La un moment dat, nu a mai fost nimic de *simțit*, totul trebuia *înțeles*: nu a mai fost vorba de *energie*, ci de *claritate*. *Accentul* pe care nu-l mai furniza inima era *substituit* prin *articulări* puternice și sensibile, și, dacă în forma limbajului exista deja o oarecare configurare [*impression*] naturală, această configurare contribuia și ea la duritatea formei" (sublinierile noastre).

În nord, pasiunile nu dispar: avem de-a face cu o substituire, nu cu o ștergere [*effacement*], cu o dispariție. Pasiunile nu sunt epuizate, ci *reprimate* de către cea care ia locul dorinței: munca. Munca mai curând refulează decât slăbește forța dorinței. O deplasează. Tocmai de aceea, „oamenii nordici nu sunt lipsiți de pasiuni, dar aceste pasiuni sunt de alt fel": mânia, iritarea, furia, neliniștea reprezintă niște deplasări ale pasiunii meridionale. În sud, aceasta nu este reprimată, de unde și o anumită moliciune, o intemperanță față de care omul regiunilor temperate nu manifestă o indulgență fără rezerve:

> „Cele [pasiunile] din țările calde sunt pasiuni voluptuoase, care țin de iubire și moliciune. Natura face atâta pentru locuitori, încât ei nu mai au aproape nimic de făcut. Dacă un asiatic are femei și liniște, el este mulțumit. Dar în nord, unde locuitorii consumă multă energie pe un sol ingrat, oamenii supuși atâtor nevoi sunt ușor de iritat; tot ce se face în jurul lor îi neliniștește: întrucât nu supraviețuiesc decât cu greu, cu cât sunt mai săraci, cu atât țin mai mult la puținul pe care îl au; a te apropia de ei înseamnă a atenta la viața lor. De aici le vine acest temperament irascibil, atât de gata să se întoarcă furios împotriva a tot ceea ce îi rănește. Astfel, expresiile vocale cele mai naturale sunt la ei cele ale mâniei și ale amenințărilor, iar aceste expresii vocale sunt însoțite întotdeauna de *articulări puternice* care le fac să fie dure și zgomotoase. Iată care sunt, după părerea mea, cauzele fizice cele mai generale ale diferenței caracteristice între limbile primitive. Limbile sudului a trebuit să fie *vioaie, sonore, accentuate, elocvente și adesea obscure, datorită energiei lor*; cele din nord a trebuit să fie *surde, aspre, articulate, stridente, monotone, clare, datorită mai degrabă cuvintelor în sine decât printr-o bună îmbinare*. Limbile moderne, amestecate și refăcute de o sută de ori, încă mai păstrează ceva din aceste diferențe..." (cap. X-XI; sublinierile noastre).

Polul articulării lingvistice se află la nord. Articularea (diferența în limbaj) nu este, prin urmare, o simplă ștergere [*effacement*]; ea nu estompează energia dorinței sau a accentului. Deplasează și reprimă dorința prin muncă. Nu este semnul unei diminuări a forței, în ciuda a ceea ce Rousseau pare, ici și colo, a ne da de gândit, ci traduce, din contră, un conflict al unor forțe antagonice, o diferență în sânul forței. Forța nevoii, economia

ei proprie, cea care face necesară munca, lucrează, tocmai, împotriva forței dorinței și o reprimă, frângându-i cântecul prin articulare.

Acest conflict de forțe corespunde unei economii care nu mai este doar cea a nevoii, ci sistemul raporturilor de forță dintre dorință și nevoie. Se opun, aici, două forțe care pot fi privite în egală măsură ca niște forțe ale vieții sau ca niște forțe ale morții. Răspunzând urgenței nevoii, omul nordic își salvează viața nu numai de la penurie, ci și de la moartea care ar urma eliberării dezlănțuite a dorinței meridionale. El se păzește de amenințarea voluptății. Invers însă, el luptă împotriva acestei forțe a morții cu ajutorul unei alte forțe a morții. Din acest punct de vedere, se pare că viața, energia, dorința etc. se află în sud. Limbajul septentrional este mai puțin vivace, mai puțin animat, mai puțin cântat, mai rece. Pentru a lupta împotriva morții, omul nordului moare puțin mai devreme, și „poporul știe... că oamenii nordului, ca și lebedele de altfel, nu mor cântând" (cap. XIV).

Or, scrierea se află în nord: rece, strâmtorată, atotgânditoare, întoarsă spre moarte, desigur, dar prin acel *tur de forță*, prin acel ocol și prin acea deturnare a forței care se forțează din răsputeri să păzească și să păstreze viața[VIII]. Într-adevăr, cu cât o limbă este mai puternic articulată, cu cât articularea își extinde domeniul în sânul ei, câștigând în rigoare și în vigoare, cu atât acea limbă se pretează mai ușor scrierii, cu atât mai mult cheamă ea scrierea. Aceasta este teza centrală a *Eseului*. Progresul istoric, degradarea care se asociază acestuia conform ciudatului grafic al suplementarității, merge spre nord și spre moarte: istoria șterge [*efface*] sau, mai curând, reprimă accentul vocal, sapă șanțurile articulării, extinde puterile scrierii. Tocmai de aceea, ravagiile scrierii sunt mai vizibile în limbile moderne:

> „Limbile moderne, amestecate și refăcute de o sută de ori, încă mai păstrează ceva din aceste diferențe. Franceza, engleza, germana sunt limbajul privat al oamenilor care se întrajutorează, care discută între ei cu sânge rece, sau al unor oameni impetuoși care sunt iritați; însă slujitorii zeilor, care vestesc poporului misterele sacre, înțelepții instituind legi popoarelor, șefii înflăcărând mulțimea trebuie să vorbească araba sau persana[43]. *Limbile noastre au mai multă pondere când sunt scrise decât când sunt vorbite*, și plăcerea cu care suntem citiți este mai mare decât aceea cu care suntem ascultați. Dimpotrivă, limbile orientale scrise își pierd vioiciunea și căldura. Sensul nu se află decât pe jumătate în cuvinte, întreaga sa forță se găsește în accentuare. A judeca geniul orientalilor după scrierile lor înseamnă a voi să pictezi un om după cadavrul lui" (cap. XI; sublinierile noastre).

Cadavrul oriental se află în carte. Al nostru se află deja în vorbirea noastră. Limba noastră, dacă, desigur, ne-am mulțumi s-o vorbim, a pus deja prea multe articulări în locul a prea multe accente, și-a pierdut viața și căldura, este deja roasă de scriere. Trăsăturile ei accentuate sunt mâncate de consoane.

Chiar dacă, pentru Rousseau, nu reprezintă singurul grad de articulare, decuparea limbii în cuvinte bifase, deja, energia accentului (prin acest cuvânt – „a bifa" [*biffer*] –, vom lăsa în deplina lor ambiguitate valorile de ștergere [*effacement*] și de anulare [*rature*], de

---

[VIII] În original: *Or l'écriture est au nord: froide, besogneuse, raisonneuse, tournée vers la mort, certes, mais par ce* tour de force, *par ce détour de la force qui s'efforce à garder la vie.*

[43] Rousseau adaugă în notă: „Turca este o limbă nordică".

epuizare și de reprimare așa cum Rousseau le propune în mod simultan). Limbile nordice sunt „clare datorită mai degrabă cuvintelor în sine"; în limbile sudice, „sensul nu se află decât pe jumătate în cuvinte, întreaga sa forță se găsește în accentuare".

A bifa [*biffer*] revine la a produce un suplement. Dar așa cum se întâmplă întotdeauna, suplementul este incomplet, nu este suficient pentru atingerea sarcinii, îi lipsește ceva pentru a putea compensa lipsa, participă la neajunsul pe care, tocmai, ar trebui să-l repare. Pierderea accentului este prost suplinită de către articulare: aceasta este „puternică", „aspră" și „stridentă", nu cântă. Iar atunci când scrierea încearcă să suplinească accentul prin accente, nu este vorba decât de un fard menit a disimula cadavrul accentului. Scrisul – în cazul de față, marcarea accentului – nu ascunde doar limba sub artificiul său, ci maschează corpul deja descompus al limbii. „Nu avem [noi, modernii] nici o idee despre o limbă sonoră și armonioasă în care se vorbește atât prin sunete, cât și prin elemente analizabile. Cine crede că poate *înlocui* accentul prin accente se înșală: accentele nu au fost inventate decât atunci când accentul a fost deja pierdut[44]" (cap. VII; sublinierea ne aparține). Accentele, la fel ca și punctuația, sunt un rău al scrierii: nu doar o invenție a unor *copiști*, ci chiar a unor copiști *străini* de limba pe care o transcriau; copistul și cititorul său sunt, prin însăși esența lor, străini de uzul viu al limbii. „...Când romanii au început să studieze limba greacă, copiștii, pentru a le indica pronunția, au inventat semnele accentelor, spiritelor și pe cele prozodice; ceea ce nu însemna însă câtuși de puțin că aceste semne ar fi fost folosite de greci, care nu aveau nicio nevoie de ele". Din niște motive care ne sunt cunoscute, personajul copistului nu putea să nu-l fascineze pe Rousseau. În special, dar nu numai în ordine muzicală, momentul copierii este un moment periculos, la fel ca și acela al scrierii care, dintr-un anumit punct de vedere, este deja o transcriere, o imitare a altor semne; reproducând semne, producând semne ale unor semne, copistul este mereu ispitit să adauge semne *suplimentar-suplementare* pentru a ameliora redarea originalului. Copistul bun trebuie să reziste tentației semnului suplimentar-suplementar. El trebuie, dimpotrivă, în utilizarea semnelor, să se dovedească econom. În admirabilul articol „copist" din *Dicționarul muzical*, cu minuțiozitatea și volubilitatea unui artizan explicându-și meșteșugul ucenicului, Rousseau sfătuiește să „nu se scrie niciodată note inutile", „să nu se înmulțească inutil semnele"[45].

Punctuația este cel mai bun exemplu de marcă nonfonetică din interiorul scrierii. Neputința ei de a transcrie accentul și inflexiunea izolează sau analizează mizeria scrierii redusă la propriile ei mijloace. Spre deosebire de Duclos[46], din care continuă, totuși, să se inspire, Rousseau acuză aici nu atât esența punctuației, cât starea de imperfecțiune în care aceasta a fost lăsată: ar trebui să se inventeze un semn vocativ pentru a se putea face „o deosebire prin scris între un om pe care-l numești și un om pe care îl strigi". Și chiar un semn pentru ironie. Căci deși se teme de scriere, și tocmai în această măsură,

[44] Cuvântul „a înlocui" [*suppléer*] apare și în textul despre *Pronunție* în legătură tot cu accentul (p. 1249).

[45] Cf. și *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique* [*Proiect cu privire la noi semne pentru muzică*] (1742), *Dissertation sur la musique moderne* [*Dizertație despre muzica modernă*] (1743), *Emil*, p. 130 (întreaga dezvoltare care începe cu fraza: „Se înțelege că fiind puțin grăbit ca să-l învăț să citească scrisul, nu mă voi grăbi mai mult nici ca să-l învăț să citească muzica") și J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 177 sq.

[46] Referitor la accentul oratoric care „modifică însăși substanța discursului, fără a altera sensibil accentul prozodic", Duclos conchidea: „Marcăm în scris întrebarea și surpriza. Dar câte mișcări sufletești, și deci câte inflexiuni oratorice, nu avem noi care nu beneficiază de semne scrise, și pe care înțelegerea și sentimentul pot să le sesizeze și singure! Așa sunt, de exemplu, inflexiunile care marchează furia, disprețul, ironia etc. etc." (p. 416).

Rousseau vrea să epuizeze toate resursele de univocitate, de claritate și de precizie ale acesteia. Aceste valori sunt negative atunci când răcesc expresia pasiunii; dar ele sunt pozitive atunci când ne ajută să evităm neînțelegerea, echivocul, ipocrizia și disimularea vorbirii sau a cântecului originar. *Dicționarul muzical* recomandă „exactitatea raporturilor" și „precizia semnelor" (art. *copist*).

Diferența dintre accent și accente separă, așadar, vorbirea de scriere, ca și calitatea de cantitate și forța, de spațiere. „Pretinsele noastre accente nu sunt decât vocale sau semne ale cantității; ele nu marchează nicio varietate de sunete." Cantitatea este legată de articulare. Aici, de articularea în sunete și nu, ca adineauri, de articularea în cuvinte. Rousseau ține seama de ceea ce A. Martinet numește *dubla articulare* a limbii: în sunete și în cuvinte. Opoziția „vocalelor" sau a „vocilor" [*voix*] față de accent sau față de „diversitatea sunetelor" presupune, în mod evident, ca vocala să nu fie o „voce" pură, ci, deja, o „voce" supusă travaliului diferențial al articulării. Vocea sau vocala nu se opun aici, așa cum fac într-un alt context, consoanei.

Întregul capitol VII, „Despre prozodia modernă", care îi critică pe gramaticienii francezi și joacă un rol decisiv în *Eseu*, este puternic inspirat de Duclos. Împrumuturile sunt declarate, masive, determinante. Având în vedere importanța arhitectonică a acestui capitol, este dificil de crezut că împrumurile din Duclos ar fi putut fi inserate ulterior.

Dar este, oare, vorba de niște împrumuturi? Rousseau, ca de obicei, face să funcționeze piesele împrumutate în interiorul unei organizări perfect originale. Citează sau recită, ici și colo, desigur, un pasaj sau altul din *„Commentaire"* (capitolul IV). Dar chiar și atunci când nu citează, el se inspiră din pasaje precum acesta, care ar anunța, alături de multe altele, și o anumită dezvoltare saussuriană (*supra*, p. 57).

> „Superstiția legată de etimologie produce în micul ei domeniu tot atâtea neconsecvențe ca și superstiția propriu-zisă în domenii cu mult mai grave. Ortografia noastră este o înjghebare de bizarerii și contradicții... Totuși, oricâtă grijă am avea în a ne nota prozodia, pe lângă neplăcerea de a vedea o imagine împănată cu tot felul de semne, mă îndoiesc profund că aceasta este de o mare utilitate. Există lucruri care nu se pot învăța decât prin utilizare; sunt pur organice și sunt atât de greu de prins de către spirit încât ar fi cu neputință să fie surprinse doar prin teorie, care greșește până și la autorii care s-au ocupat anume de ea. Simt chiar că ceea ce scriu aici este foarte greu de făcut să se înțeleagă și că ar fi foarte clar dacă m-aș exprima prin viu grai" (pp. 414-415).

Rousseau, însă, își supraveghează atent împrumuturile, le reinterpretează, dedându-se chiar unui travaliu de supralicitare a cărui semnificație nu ne va rămâne indiferentă. El ține, de pildă, ca accentul să fie *bifat* [*biffé*] prin semn, iar utilizarea vorbirii, prin artificiul scrierii. Bifat [*biffé*] printr-un travaliu de anulare [*rature*] și de înlocuire, mai degrabă obliterat decât uitat, estompat, devalorizat: *„Toate semnele prozodice ale celor vechi*, spune dl Duclos, *presupunând că întrebuințarea lor era bine fixată, nu influențau încă uzajul.* Aș spune chiar mai mult: ele au fost substituite prin uzaj." Și întreaga argumentație a lui Rousseau urmează, atunci, istoria accentuării sau pe aceea a punctuației supraadăugate limbii ebraice primitive.

Conflictul există, atunci, între forța de accentuare și forța de articulare. Acest concept al articulării trebuie să ne rețină, aici, atenția. Ne slujise la definirea arhi-scrierii așa

cum lucrează ea deja în vorbire. Iar Saussure, în contradicție cu tezele sale fonologiste, recunoștea, ne aducem aminte, că numai puterea de articulare – nu limbajul vorbit – era „naturală omului". Condiție a vorbirii, articularea nu rămâne cumva, în ea însăși, a-fazică?

Rousseau introduce conceptul de articulare în capitolul IV, „Despre caracteristicile distinctive ale primei limbi și despre schimbările pe care aceasta a trebuit să le suporte". Primele trei capitole se ocupaseră de originea limbilor. Capitolul V se va intitula *Despre scriere. Articularea este devenirea-întru-scriere* [*devenir-écriture*] *a limbajului.* Or, Rousseau, care *ar vrea să spună* că această devenire-întru-scriere *survine originii*, se năpustește asupra ei, după ea, *descriind de fapt* modul în care această devenire-întru-scriere *survine la origine, originii înseși*, are loc încă de la origini. Devenirea-scriere a limbajului este devenirea-limbaj a limbajului. El *declară* ceea ce *vrea să spună*, și anume că articularea și scrierea sunt o maladie post-originară a limbii; el spune sau *descrie* ceea ce *nu vrea să spună*: articularea și, prin urmare, spațiul scrierii operează la originea limbajului.

La fel ca și cele ale imitației – și din aceleași motive profunde –, valoarea și operațiunea articulării sunt ambigue: principii de viață *și* principii de moarte, motoare, deci, ale progresului, în accepțiunea pe care Rousseau o dă acestui cuvânt. El *ar vrea* să spună că progresul, oricât de ambivalent ar fi, are loc *fie* spre rău, *fie* spre bine, fie în bine, fie în rău. Primul capitol al *Eseului* arată într-adevăr, conform unui concept al limbajului animal la care unii mai țin încă și azi, că limbile *naturale* ale animalelor exclud progresul. „Limba convențională nu aparține decât omului. Iată de ce omul face progrese, fie în bine, fie în rău, și de ce animalele nu fac deloc progrese."

Dar Rousseau *descrie ceea ce nu voia să declare*: că progresul se face *și* spre rău, *și* spre bine. În același timp. Ceea ce anulează eschatologia și teleologia, tot așa cum diferența – sau articularea originară – anulează arheologia.

III. ARTICULAREA

Toate acestea apar în mânuirea conceptului de articulare. Va trebui să facem un lung ocol pentru a le demonstra. Pentru a înțelege cum operează „articulările, care aparțin convenției" (cap. IV), va trebui să traversăm, o dată în plus, problema conceptului de natură. Ferindu-ne să ne avântăm direct în miezul dificultății pe care atâția comentatori ai lui Rousseau au recunoscut-o deja foarte bine, vom încerca, într-un mod limitat și liminar, s-o reperăm în *Eseu*. Este deja foarte de temut aici.

„Mișcarea bețișorului..."

Să începem cu câteva certitudini simple și să alegem câteva propoziții a căror claritate literală lasă puțin loc îndoielii. Le putem citi în primul capitol.

Prima propoziție. „Vorbirea deosebește omul între animale." Acestea sunt primele cuvinte ale *Eseului*. Vorbirea este și „cea dintâi instituție socială". Ea nu este, deci, naturală. Ea este naturală pentru om, face parte din natura sa, din esența sa care nu este, precum aceea a animalelor, naturală.

Vorbirea este o proprietate a omului, a umanității omului. Rousseau face, însă, o distincție între limbă și vorbire. Folosirea vorbirii este universal umană, dar limbile sunt diferite. „Limbajul deosebește națiunile între ele; nu cunoaștem de unde este un om decât după ce a vorbit. Tradiția [*l'usage*] și nevoia îl fac pe fiecare să învețe limba țării sale; dar ce anume face ca această limbă să fie cea a țării sale și nu a altei țări? Ca să răspundem la această întrebare, ar trebui să ne reîntoarcem la o explicație care ține de factorul local și care este anterioară deprinderilor însele: vorbirea fiind cea dintâi instituție socială, ea nu-și datorează forma decât unor cauze naturale." Cauzalitatea naturală a limbajului se dedublează, deci.

1 — Vorbirea, posibilitatea discursului în general, nu trebuie să aibă, în calitatea ei de primă instituție, decât niște cauze naturale *generale* (raporturile dintre nevoie și pasiune ș.a.m.d.).

2 — Dincolo, însă, de existența în general a vorbirii, trebuie să dăm seama, tot prin intermediul unor cauze naturale, de *formele* ei („vorbirea fiind cea dintâi instituție socială, ea nu-și datorează forma decât unor cauze naturale"). Este vorba de explicarea diversității limbilor prin intermediul fizicii, al geografiei, al climei etc. Această dublă explicație naturală anunță divizarea *Eseului* în prima sa parte, cea referitoare la limbaj și la limbi. Primele șapte capitole explică prin cauze naturale limbajul în general (sau limba primitivă), originea și decăderea lui. Începând cu capitolul VIII, se trece de la limbaj la limbi. Diferențele generale și cele locale sunt explicate prin cauze naturale.

Cum poate fi analizată această explicație naturală?

Propoziția a doua. „Îndată ce un om a fost recunoscut de către alt om ca fiind o ființă care simte, gândește și îi este asemănătoare, dorința sau nevoia de a-i comunica sentimentele și gândurile îl determină să caute mijloacele." Dorința *sau* nevoia: lăcașul celor două origini, cea meridională și cea septentrională, este asigurat deja. Și Rousseau refuză, așa cum face și în al doilea *Discurs*, să se întrebe dacă limba a precedat societatea ca o condiție a acesteia, sau invers. Nu întrezărește nicio rezolvare, și fără îndoială niciun sens, la o astfel de întrebare. În al doilea *Discurs*, în fața imensei dificultăți a genealogiei limbii, renunțând, aproape, la explicația naturală și pur umană, Rousseau scrie următoarele, care se află implicate și în *Eseu*: „În ceea ce mă privește, speriat de dificultățile care se înmulțesc și convins de imposibilitatea aproape demonstrată ca limbile să se fi putut naște și stabili prin mijloace pur omenești, las cui va voi s-o întreprindă discutarea acestei probleme dificile: care drum a fost mai necesar – de la societatea deja închegată la instituirea limbilor, sau de la limbile deja inventate la instituirea societății" (p. 62).

Același gest și în *Eseu*: limba și societatea apar ca fiind simultan date în momentul când starea de pură natură a fost depășită, în momentul când dispersia absolută este învinsă pentru prima dată. În momentul acestei prime depășiri, se încearcă din nou să se surprindă originea limbajului. Putem să mai identificăm, în cel de-al doilea *Discurs*, o notă: un loc este indicat pentru această lungă digresiune care ar fi urmat să fie *Eseul*. Aceasta se întâmplă tot în prima parte, imediat după critica la adresa lui Condillac și a celor care, „reflectând asupra stării de natură, transpun în aceasta ideile dobândite în societate". Rousseau știe foarte bine că, în starea de pură natură și în dispersia originară, este foarte greu să afli resursele unei explicații pentru nașterea limbilor. Și atunci propune un salt: „Să presupunem că această primă dificultate a fost învinsă: să trecem pentru o

clipă distanța imensă care trebuie să separe starea pură de natură de nevoia limbilor, și presupunând că acestea sunt necesare, să cercetăm cum au putut începe să se stabilească. Iată o nouă dificultate, și mai rea decât cea precedentă..." (pp. 57-58).

„Să trecem pentru o clipă distanța imensă care..." Până unde? Nu până la societatea constituită, ci până la momentul în care condițiile nașterii ei sunt întrunite. Între starea de pură natură și acest moment se întind o „mulțime de secole", ritmate de etape distincte[47]. Dar distingerea acestor etape e dificilă. În privința acestui punct, diferența dintre textele lui Rousseau, în ansamblul lor, este una subtilă, instabilă poate, dar de fiecare dată problematică. Distincțiilor deja reperate trebuie, chiar cu riscul de a complica și mai mult dezbaterea, să le adăugăm și următoarea precizare, care privește tocmai *Eseul* în relația sa cu *Discursul*. Între starea de pură natură și societate, atât în *Discurs*, cât și în *Eseu*, Rousseau descrie o vârstă a colibelor. Și întrucât această vârstă e prezentată, în capitolul IX al *Eseului*, ca fiind aceea a „primelor timpuri", am putea fi tentați să considerăm că starea de pură natură nu se află situată în chip radical decât în cel de-al doilea *Discurs* (partea întâi), vârsta colibelor din *Eseu* corespunzând, atunci, cu ceea ce apare, după starea de pură natură, în partea a doua a *Discursului*. Chiar dacă această ipoteză nu pare a fi pur și simplu falsă, fiind confirmată, într-adevăr, de mai multe elemente descriptive, ea trebuie să fie, totuși, nuanțată sau complicată. Așa cum apare ea evocată în *Eseu*, vârsta colibelor este mult mai apropiată de starea de pură natură. Vorbind despre „primele timpuri", când „oamenii răspândiți pe fața pământului nu aveau drept societate decât pe cea a familiei, drept legi, decât pe cele ale naturii, drept limbă, decât gestul și câteva sunete nearticulate", Rousseau adaugă într-o notă: „Numesc primele timpuri pe acelea ale răspândirii oamenilor, la orice vârstă a neamului omenesc am vrea să-i fixăm epoca". Și, de fapt, societățile familiale nici nu au aici același statut ca în partea a doua a *Discursului*[48]. Ele nu se apropie, se pare, de acest statut decât în momentul când, după o revoluție pe care o vom examina ceva mai târziu, se constituie legăturile unei alte familii, făcând posibile dragostea, morala și vorbirea. Doar finalul capitolului IX al *Eseului* ar putea fi comparat cu partea a doua a *Discursului*:

„Să trecem pentru o clipă distanța imensă care"... și să ne oferim următoarea ipoteză: plecând de la starea de pură natură, omul, grație unei anumite tulburări despre care vom avea de vorbit ceva mai târziu, îl întâlnește pe om și îl recunoaște. Se trezește mila și devine activă, omul vrea să comunice. Dar el abia ce a părăsit natura. Tot prin niște cauze naturale se cuvine, prin urmare, să explicăm mijlocul de comunicare. Omul nu se poate folosi la început decât de niște facultăți sau de niște „instrumente" naturale: simțurile.

Propoziția a treia. Omul trebuie, deci, să acționeze prin intermediul simțurilor asupra simțurilor semenului său. „Iată deci cum se instituie niște semne sensibile, pentru a exprima gândirea. Inventatorii limbajului nu au făcut acest raționament, dar instinctul le-a sugerat modul de a proceda." Dispunem de două mijloace pentru a acționa asupra simțurilor celuilalt: mișcarea și vocea. În mod natural, Rousseau nu se întreabă, aici, ce vrea să însemne „mijloc" sau „instrument" și nici, așa cum face în *Emil*, dacă vocea nu va

[47] Cf. R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 175.

[48] J. Mosconi demonstrează că starea de pură natură nu este absentă din *Eseu* și că „vârsta «colibelor» nu are... în cele două texte nimic comparabil" („Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIe siècle", in *Cahiers pour l'analyse*, 4, p. 75.

fi fiind, cumva, un fel de mișcare. „Acțiunea mișcării este nemediată, prin intermediul atingerii, și mediată, prin intermediul gestului. Cea dintâi, având drept limitare lungimea brațului, nu poate fi transmisă la distanță, în schimb celălalt tip de acțiune a mișcării ajunge tot atât de departe cât raza vizuală. Astfel, vederea și auzul rămân singurele organe pasive ale limbajului între oamenii *risipiți*, depărtați unul de altul" (sublinierile noastre).

Analiza „instrumentelor" limbajului este, așadar, comandată de situația de pură dispersie ce caracterizează starea de natură. Limbajul n-a putut să apară decât plecând de la dispersie. „Cauzele naturale" prin care el este explicat nu sunt recunoscute ca atare – ca fiind naturale – decât în măsura în care ele se potrivesc cu starea de natură, care este determinată de dispersie. Aceasta ar trebui să fie învinsă, fără îndoială, de limbaj, dar tocmai din acest motiv, ea determină *condiția naturală* a acestuia.

Condiția naturală: este absolut remarcabil faptul că dispersia originară plecând de la care a izvorât limbajul continuă să marcheze mediul și esența acestuia. Că limbajul trebuie să traverseze spațiul, fiind obligat să se spațieze, nu reprezintă o trăsătură accidentală, ci însăși pecetea originii sale. De fapt, dispersia nu va fi niciodată un trecut, o situație pre-lingvistică în care limbajul ar fi luat, desigur, naștere, dar pentru a se rupe de ea. Dispersia originară își lasă amprenta [*marque*] în limbaj. Va trebui să verificăm acest fapt: articularea care pare a introduce diferența ca instituție are drept sol și drept spațiu dispersia naturală: adică spațiul ca atare.

În acest punct, conceptul de natură devine și mai misterios, și trebuie să cheltuim multă analiză și simpatie dacă vrem ca Rousseau să nu se contrazică deloc.

Naturalul este mai întâi prețuit, apoi descalificat: originarul este în același timp și inferiorul reținut în superior. Limba gestului și limba vocii, vederea și auzul sunt „deopotrivă de naturale". Cu toate acestea, una este mai naturală decât cealaltă, și din acest considerent ea este primă și superioară. Aceasta e limba gestului, care este „mai ușoară și depinde mai puțin de convenții". Pot exista, firește, convenții ale limbii gesturilor. Rousseau face, ceva mai departe, aluzii la un cod gestual. Dar acest cod se îndepărtează mult mai puțin de natură decât limba vorbită. Din acest motiv, Rousseau începe printr-un elogiu adus limbii gesturilor, chiar dacă, ceva mai departe, atunci când va vrea să demonstreze superioritatea pasiunii asupra nevoii, el va așeza vorbirea deasupra gestului. Această contradicție este doar aparentă. Imediatețea naturală este în același timp origine și final, dar în dublul sens al fiecăruia dintre aceste cuvinte: naștere și moarte, schiță neterminată și perfecțiune încheiată, finalizată. Și atunci, orice valoare este determinată în funcție de proximitatea față de o natură absolută. Dar întrucât acest concept este acela al unei structuri polare, proximitatea este o îndepărtare. Toate contradicțiile discursului sunt *reglate*, făcute necesare și, totuși, soluționate de către această structură a conceptului de natură. *Înaintea oricărei determinări a unei legi naturale, există, constrângând eficace discursul, o lege a conceptului de natură.*

O contradicție astfel reglată apare în mod flagrant atunci când, elogiind limba gestului, Rousseau vorbește despre dragoste. Ceva mai departe, el va spune despre această pasiune că se află la originea vorbirii cântate; aici, el face din desen cel mai bun interpret al ei. A te adresa văzului pentru a-ți declara dragostea este mai natural, mai expresiv, mai *vivace*, în același timp mai imediat și mai viu, deci mai energic, mai actual, mai liber. *Reglând* astfel toată contradicția, rezumând-o la cei doi poli ai săi, *Eseul* începe cu un elogiu și se încheie cu o condamnare a semnului mut. Primul capitol exaltă limba fără voce, aceea

a privirii și a gestului (pe care Rousseau o deosebește de gesticulația noastră): „Astfel, vorbim mai ușor privirilor decât urechilor". Ultimul capitol desemnează, la celălalt pol al istoriei, înrobirea ultimă a unei societăți organizate prin intermediul circulației unor semne silențioase: „Societățile au îmbrăcat forma lor ultimă; nimic nu se mai schimbă decât cu tunul și cu banii și, cum nu mai avem nimic de spus poporului în afară de *dați bani!*, o spunem prin afișe la colțul străzilor sau trimițând soldați prin case".

Semnul mut este semn de libertate atunci când exprimă în imediatețe; atunci, ceea ce el exprimă și cel care se exprimă prin intermediul lui sunt prezenți *la propriu*. Nu există nici ocol, nici anonimat. Semnul mut semnifică, în schimb, sclavia atunci când mediatețea re-prezentativă a invadat întregul sistem al semnificării: atunci, prin circulația și trimiterile infinite, de la un semn la altul și din reprezentant în reprezentant, propriul prezenței încetează a mai avea loc: nimeni nu mai este prezent pentru nimeni, nici măcar pentru sine însuși; nimeni nu mai poate dispune de sens, acesta nu mai poate să fie oprit, se află antrenat într-o mișcare de semnificare infinită. Sistemul semnului nu are un în-afară. Și dat fiind că vorbirea este cea care a deschis acest abis al semnificării care riscă oricând s-o ducă pe ea însăși la pierzanie, apare tentația de a se reveni la un moment arheologic, la un prim moment al semnului fără cuvinte, când pasiunea, dincolo de nevoie dar înainte de instituirea articulării și a diferenței, se exprimă într-un mod nemaiauzit: printr-un *semn imediat*:

> „Cu toate că limba gestului și cea a vocii sunt deopotrivă de naturale, totuși cea dintâi este mai ușoară[49] și depinde mai puțin de convenții: căci sunt mai multe obiectele care ne solicită ochii decât cele care ne solicită urechile, iar figurile au mai multă varietate decât sunetele; ele sunt, de asemenea, mai expresive și spun mai mult în mai puțin timp. Se spune că iubirea a fost cea care a inventat desenul. Ea a putut inventa de asemenea și vorbirea, dar într-un mod mai puțin fericit. Nemulțumită de vorbire, iubirea o disprețuiește, căci deține modalități mai vii de a se exprima. Cât de multe lucruri îi spunea iubitului său cea care i-a desenat umbra cu atâta plăcere! Ce sunete ar fi putut ea să folosească pentru a reda mișcarea bețișorului?"

Mișcarea acestui bețișor care desenează cu atâta plăcere nu cade în afara corpului. Spre deosebire de semnul vorbit sau scris, ea nu se rupe de corpul plin de dorință al celui care desenează sau de imaginea imediat percepută a celuilalt. Fără îndoială că tot o imagine este și cea care se desenează la capătul bețișorului; o imagine care, însă, ea însăși, nu s-a separat încă în totalitate de ceea ce reprezintă; desenatul desenului este aproape prezent, în persoană, prin *umbra* sa. Distanța umbrei sau a bețișorului nu înseamnă aproape nimic. Cea care desenează mânuind, ținând, acum, bețișorul este foarte aproape de a atinge ceea ce este foarte aproape de a fi altul *însuși*, cu o singură mică diferență; această mică diferență

---

[49] În elementele ei componente cel puțin, această argumentație nu-i este caracteristică lui Rousseau. Ea datorează, în special, foarte mult părții a doua a *Eseului asupra originii cunoștințelor umane* al lui Condillac (secțiunea întâi despre *originea și progresele limbajului*). Prin intermediul lui Condillac, suntem, de asemenea, trimiși și la Warburton (*op. cit.*). Ca și, probabil, la *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* [*Reflecții critice asupra poeziei și picturii*] a abatelui Du Bos (1719) (îndeosebi la capitolul XXXV, despre originea limbilor) și la *Retorica* părintelui Lamy, care și apare, de altfel, citat în *Eseu*. În legătură cu toate aceste probleme, trimitem la ediția celui de-al doilea *Discurs* din „Pléiade", realizată de J. Starobinski (în special la nota 1 de la p. 151), și la frumoasele analize consacrate de el temei semnului în *La transparence et l'obstacle* (p. 169 sq.).

– vizibilitatea, spațierea, moartea – constituie, fără îndoială, originea semnului și ruptura de imediatețe; dar doar reducând-o cât mai mult cu putință se pot marca contururile semnificației. Gândim, atunci, semnul din perspectiva limitei sale, care nu ține nici de natură, nici de convenție. Or, această limită – aceea a unui semn imposibil, a unui semn care ne-ar oferi semnificatul, lucrul chiar, *în persoană*, în mod imediat și nemijlocit – este obligatoriu mai aproape de gest sau de privire decât de vorbire. O anumită idealitate a sunetului se comportă, în mod esențial, ca o putere de abstragere-abstractizare și de mediere. Mișcarea bețișorului este plină de toate discursurile posibile, dar niciun discurs nu poate s-o reproducă fără a o sărăci și a o deforma. Semnul scris este absent față de corp, dar această absență s-a anunțat deja în elementul invizibil și eterat al vorbirii, incapabilă să imite atingerea și mișcarea trupurilor. Gestul, mai curând acela al pasiunii decât cel al nevoii, privit în puritatea sa originară, ne păzește de o vorbire deja alienantă, vorbire care poartă deja în ea absența și moartea. Iată de ce, atunci când nu precedă vorbirea, el îi ține locul, corectându-i defectul și completându-i lipsa. Mișcarea bețișorului suplinește toate discursurile care, la o distanță mai mare, ar veni să i se substituie. Acest raport de suplementaritate mutuală și permanentă constituie ordinea limbajului. Este însăși originea limbajului așa cum o descrie, fără a o și declara, *Eseul despre originea limbilor*, care, din acest punct de vedere, se află într-un deplin acord cu al doilea *Discurs*: în ambele texte, gestul vizibil, mai natural și mai expresiv, poate să se alăture ca un supliment vorbirii, care este ea însăși un substitut al gestului. Acest grafic al suplementarității reprezintă originea limbilor; el desparte gestul și vorbirea originar contopite în puritatea mitică, absolut imediată și, deci, naturală, a strigătului:

> „Primul limbaj al omului, limbajul cel mai universal, cel mai energic și singurul de care a avut nevoie mai înainte de a fi trebuit să convingă niște oameni adunați la un loc este strigătul Naturii... Când ideile oamenilor au început să se dezvolte și să se înmulțească și s-a stabilit între ei o comunicare mai strânsă, au căutat semne mai numeroase și un limbaj mai amplu. *Oamenii au înmulțit inflexiunile vocii, adăugând la aceasta gesturile, care, prin natura lor, sunt mai expresive și al căror sens depinde mai puțin de o determinare anterioară*" (pp. 58-59; sublinierile noastre).

Gestul este aici un adjuvant al vorbirii, însă acest *adjunct* [*adjoint*] nu reprezintă un suplement artificial, ci un re-curs la un semn mai natural, mai expresiv, mai imediat. El este mai universal în măsura în care depinde mai puțin de convenții[50]. Dar dacă gestul presupune o distanță și o spațiere, un mediu de vizibilitate, el încetează a mai fi eficient atunci când excesul de depărtare sau de mediații întrerupe vizibilitatea: atunci, vorbirea este cea care vine să suplinească gestul. Totul, în limbaj, este substitut, iar acest concept de substitut precedă opoziția dintre natură și cultură: suplementul poate să fie la fel de bine natural – gestul – sau artificial – vorbirea.

> „Dar întrucât gestul nu indică decât *obiectele prezente* sau ușor de descris și *acțiunile vizibile*, întrucât nu este de întrebuințare universală din moment ce obscuritatea sau interpunerea unui corp îl fac inutil, *iar el cere atunci atenția mai curând decât s-o stârnească*, el a fost *înlocuit* cu articulările vocii,

[50] În legătură cu „limba naturală" a copilului: „Limbajului vocii i se *adaugă* limbajul, nu mai puțin energic, al gestului. Gestul nu e în slabele mâini ale copiilor, el e pe fața lor" (*Emil*, p. 42; subl. J.D.).

> care, fără a întreține aceeași relație cu anumite idei, sunt mai apte să le reprezinte pe toate, în calitate de semne instituite; *înlocuire* care n-a putut fi efectuată decât printr-un consimțământ comun și într-un mod destul de greu de practicat pentru niște oameni ale căror organe grosolane nu aveau încă niciun exercițiu, și încă și mai greu de conceput în ea însăși, deoarece acest acord unanim a trebuit să fie motivat, iar vorbirea pare a fi fost cât se poate de necesară pentru a se stabili întrebuințarea vorbirii" (pp. 148-149; sublinierile noastre).

Vorbirea trezește atenția, vizibilul o solicită: să fie, oare, așa pentru că auzul este întotdeauna deschis și se oferă provocării, mai pasiv decât văzul? *Mai natural* putem noi să închidem ochii sau să ne distragem privirea decât să ne împiedicăm a auzi. Această situație naturală este, în primul rând, să nu uităm, aceea a sugarului.

Această structură de suplementaritate calculată, gândită, mutuală, speculativă, infinită este singura care ne permite să explicăm de ce limbajul care ține de spațiu, privirea și mutismul (despre care și Rousseau știa[51] că semnifică moartea) țin, uneori, loc de vorbire atunci când aceasta comportă *o mai mare* amenințare cu absența, afectând însăși energia vieții. Într-un astfel de caz, limba gesturilor vizibile este mai vie. Iubirea „a putut inventa de asemenea și vorbirea, dar într-un mod mai puțin fericit. Nemulțumită de vorbire, iubirea o disprețuiește, căci deține modalități mai vii de a se exprima. Cât de multe lucruri îi spunea iubitului său cea care i-a desenat umbra cu atâta plăcere! Ce sunete ar fi putut ea să folosească pentru a reda mișcarea bețișorului?"

După inventarea limbajului și nașterea pasiunii așadar, pentru a se înstăpâni din nou asupra prezenței, dorința, conform unei scheme pe care am identificat-o deja, revine la mișcarea bețișorului, la deget și la ochi, la mutismul mustind de discurs. Este vorba de o reîntoarcere suplementară la tot ce poate să fie mai natural, și nu de o origine a limbajului. Rousseau precizează ulterior acest lucru, deosebind gestul de gesticulație: primul, care desenează umbra prezenței, mânuiește în tăcere prima metaforă; ultima este un adjuvant indiscret și inoportun al vorbirii. Este un suplement prost. Limbajul tăcut al iubirii nu este un gest pre-lingvistic, ci o „elocință mută".

> „Gesturile noastre [ale europenilor] nu semnifică nimic altceva decât neliniștea noastră naturală. Nu despre aceasta am de gând să vorbesc. Doar europenii gesticulează când vorbesc: s-ar părea că întreaga forță a limbilor constă în brațe; ei mai adaugă și forța plămânilor, dar toate acestea nu le servesc la nimic. Pe când un francez se zbuciumă și-și chinuie corpul pentru a rosti o mulțime de cuvinte, un turc își scoate o clipă pipa din gură, spune două cuvinte cu jumătate de glas, încărcându-le cu o cugetare." (Aici, turcul nu mai este, la fel ca și limba sa, din Nord, ci din Orient. Noi suntem în același timp din Nord și din Occident.)

Valoarea semnului mut este și aceea a sobrietății și a discreției *în vorbire*: economia cuvântului.

---

[51] „Psihanaliza ne va spune că în vis mutenia este un simbol obișnuit al morții" (Freud, *Motivul alegerii casetei*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu, *in* Sigmund Freud, *Opere*, vol. 1, București, Editura Trei, 1999, p. 175.). Rousseau spune și el în *Visări* că tăcerea „ne oferă o imagine a morții".

> „Din clipa în care ne-am deprins să gesticulăm, am uitat arta pantomimei, din același motiv pentru care, în ciuda unei mulțimi de frumoase gramatici, nu mai înțelegem simbolurile egiptenilor. Ceea ce spunem mai profund, cei vechi exprimau nu prin cuvinte, ci prin semne; ei nu rosteau lucrurile, ci le arătau."

Ceea ce arătau ei, să ne înțelegem, nu era lucrul însuși, ci metafora lui hieroglifică, semnul vizibil. Acest elogiu adus simbolicii egiptene ar putea să surprindă: este un elogiu al scrierii și un elogiu al sălbăticiei, mai exact al acelei scrieri despre care, ceva mai departe, ni se spune că se potrivește popoarelor sălbatice. Sălbăticia nu caracterizează starea primitivă a omului, starea de pură natură, ci starea societății aflată pe cale de a se naște, a celui dintâi limbaj și a celor dintâi pasiuni. Stare structural anterioară stării de barbarie, ea însăși anterioară societății civile. Într-adevăr, în capitolul „Despre scriere" (al V-lea), hieroglifele egiptene sunt definite ca fiind scrierea cea mai grosolană și mai antică. Ea s-ar potrivi popoarelor reunite în națiune sub forma sălbăticiei:

> „Cu cât scrierea este mai grosolană, cu atât limba este mai veche. Prima modalitate de a scrie nu este aceea de a zugrăvi sunetele, ci obiectele însele, fie direct, cum făceau mexicanii, fie prin figuri alegorice, cum au făcut odinioară egiptenii. Acest stadiu corespunde limbii dominate de pasiune [*la langue passionnée*] și presupune deja o anumită societate și niște nevoi pe care pasiunile le-au determinat să apară." ...„Zugrăvirea obiectelor se potrivește popoarelor sălbatice..."

Limba hieroglifică este o limbă pasionată. Sălbăticia se menține cel mai aproape de această origine pasională a limbii. Paradoxal este faptul că ea se menține, în felul acesta, mai aproape de scriere decât de vorbire. Și aceasta deoarece gestul, care în altă parte exprimă nevoia, exprimă aici pasiunea. El este scriere nu numai pentru că trasează, la fel ca mișcarea bețișorului, un desen în spațiu, ci și pentru că semnificantul semnifică, înainte de toate, un semnificant, nu lucrul însuși ori un semnificat prezentat direct. Graful hieroglific este deja alegoric. Gestul care rostește vorbirea înaintea cuvintelor și care „se adresează privirilor" [*argumente aux yeux*], acesta este momentul scrierii sălbatice:

> „Deschideți istoria antică și o veți găsi plină de astfel de modalități de a se adresa privirilor [*d'argumenter aux yeux*] care nu încetează să producă un efect mult mai sigur decât toate discursurile cu care ar putea fi *înlocuite*. Obiectul oferit înainte de a vorbi tulbură imaginația, trezește curiozitatea, menține spiritul în încordare și în așteptarea a ceea ce urmează să se spună. Am remarcat că italienii și provensalii, la care gestul precedă de obicei discursul, găsesc prin aceasta mijlocul de a se face ascultați mai bine și chiar cu mai multă plăcere. *Dar limbajul cel mai energic este acela în care semnul a spus totul înainte ca cineva să vorbească.* Tarquinius, Thrasibulos doborând capetele macilor, Alexandru punându-și pecetea pe buzele favoritului său, Diogene plimbându-se prin fața lui Zenon, nu vorbeau ei oare mai bine decât ar fi făcut-o prin cuvinte? Ce întorsătură de cuvinte ar fi putut exprima atât de bine aceleași idei[52]?" (Sublinierile ne aparțin.)

[52] Toate aceste exemple, în termeni foarte apropiați, pot fi întâlnite și în Cartea a IV-a din *Emil*. Este vorba de un elogiu adus economiei vorbirii din elocința antică: „Ceea ce se spunea cu mai multă vioiciune nu se exprima prin cuvinte, ci prin semne; nu era rostit, ci arătat. Obiectul pe care-l punem înaintea ochilor zguduie

Cum poate limba gestului sau a privirii să exprime într-un loc pasiunea și în altul nevoia? „Contradicția" dintre aceste diferite texte corespunde unității unei intenții și necesității unei constrângeri.

1 — Rousseau enunță dorința de prezență imediată. Când aceasta este *mai bine reprezentată* de bătaia vocii și reduce dispersia, el face elogiul vorbirii vii, care este, atunci, limba pasiunilor. Când imediatețea prezenței este *mai bine reprezentată* de proximitatea și de rapiditatea gestului și a privirii, el face elogiul scrierii celei mai sălbatice, aceea care nu reprezintă reprezentantul oral: hieroglifa.

2 — Acest concept al scrierii desemnează locul disconfortului, al incoerenței reglate prin conceptualitate, și aceasta mult dincolo de *Eseu* și mult dincolo de Rousseau însuși. Această incoerență s-ar datora faptului că unitatea dintre nevoie și pasiune (cu întregul sistem de semnificații asociate) vine neîncetat să șteargă limita pe care, cu obstinație, Rousseau o desenează și o reamintește. Această nervură centrală, fără de care întregul organism conceptual s-ar prăbuși, Rousseau o *declară* și *vrea s-o gândească* sub forma unei distincții, *descriind-o* însă ca pe diferare suplementară. Aceasta constrânge prin graficul său strania unitate dintre pasiune și nevoie.

Prin ce anume o dezvăluie scrierea? În ce fel se găsește scrierea, la fel ca și mila, de pildă, și în natură, și în afara naturii? Și ce semnifică aici, ca odinioară aceea a imaginației, trezirea scrierii, dacă aceasta nu aparține nici naturii, nici opusului ei?

Scrierea precedă și urmează scrierea, o cuprinde[IX]. Acest lucru este deja adevărat din singurul punct de vedere care ne preocupă în momentul de față: acela al structurii *Eseului*. Pe de o parte, într-adevăr, teoria scrierii urmează genealogia vorbirii, propunându-se ca un soi de apendice suplementar al acesteia. Odată ce ai descris originea pasională a vorbirii, poți, în mod accesoriu, să iei în considerare și acest accesoriu care e scrierea pentru a extrage din ea vreo informație suplimentară cu privire la starea limbilor. Întregul capitol „Despre scriere" este deschis și ascultă de acest proiect declarat. După ce a rezumat progresul înregistrat de limbi și mișcarea de suplementaritate și de substituire care îl menține sub legea sa (accentele care dispar „sunt compensate" prin noi articulări, „sentimentele sunt înlocuite cu idei" etc.), Rousseau introduce o nouă dezvoltare: „Un alt mijloc de a compara limbile și de a judeca vechimea lor provine din scriere, și aceasta în măsură inversă față de gradul de perfecțiune al acestei arte".

Și totuși, scrierea trebuie să fi apărut mai înainte, chiar, de a fi fost vorba de vorbire și de originea ei pasională. Mișcarea bețișorului și hieroglifa exprimau o pasiune mai înainte de pasiunea care „smulge primele expresii sonore"; și cum scrierea va fi ea însăși recunoscută ca un limbaj al nevoii, ea va fi exprimat nevoia înaintea nevoii. Cea dintâi aluzie la scriere rămâne de neatins pentru orice *distincție*, dacă nu pentru orice diferare de la nevoie la pasiune. *Interesul* de a scrie cere o nouă conceptualitate.

Se întâmplă astfel deoarece originea metaforică a vorbirii deschide un ochi, am putea spune, în miezul limbii. Iar pasiunea care smulge cele dintâi expresii sonore are legătură cu imaginea. Vizibilitatea înscrisă pe actul de naștere al vocii nu este pur perceptivă, ci

---

imaginația, atâță curiozitatea, ține spiritul în așteptarea a ceea ce se va spune și, adesea, acest obiect singur a spus totul. Trasibul și Tarquiniu tăind capetele macilor, Alexandru punând pecetea sa pe gura favoritului său... Ce rânduire de cuvinte ar fi putut exprima tot așa de bine aceleași idei?" (p. 310).

[IX] În original, *elle la comprend*: o cuprinde, o înglobează, o înțelege.

semnificantă. Scrierea este ajunul și vegherea [*la veille*] vorbirii. Iar acest lucru apare, și el, încă tot din primul capitol.

> „Darius, pornit în Sciția cu armata sa, primește din partea regelui sciților o broască, o pasăre, un șoarece și cinci săgeți: solul își lasă darul în tăcere și pleacă. Acest teribil discurs a fost înțeles, iar Darius s-a grăbit să ajungă în țara sa cât se poate de repede. *Înlocuiți aceste semne cu o scrisoare* [adică cu o scriere fonetică]: cu cât aceasta ar fi fost mai amenințătoare, cu atât ar fi fost mai puțin înfricoșătoare; totul n-ar mai fi fost decât o lăudăroșenie, la care Darius n-ar fi făcut altceva decât să râdă[53]." Și, după altă serie de exemple biblice sau grecești: *„Astfel, vorbim mai ușor privirilor decât urechilor:* nu există cineva care să nu simtă adevărul judecății lui Horațiu în această privință. Constatăm chiar că discursurile cele mai convingătoare sunt tocmai acelea în care sunt inserate cele mai multe imagini, iar sunetele nu au niciodată mai multă *energie* decât atunci când au efectul unor culori" (sublinierile noastre).

Consecință decisivă: elocința ține de imagine. Ceea ce se anunță, deja, este că „Limbajul primar trebuie să fi fost figurat" (titlul capitolului III). Metafora, în limbajul vorbit, își extrage *energia* din vizibil și dintr-un fel de picto-hieroglifie orală. Or, dacă ținem seama de faptul că Rousseau asociază, în altă parte, vizibilitatea, spațiul, pictura, scrierea etc. cu pierderea de energie pasională, cu nevoia și uneori cu moartea, va trebui să ajungem, într-adevăr, la concluzia unității, în *interesul de a scrie*, a unor valori eterogene sau declarate ca fiind astfel. Această unitate a interesului de a scrie, Rousseau nu poate, însă, s-o declare. Nu poate decât s-o descrie pe sub mână, în contrabandă, profitând de locurile diferite ale discursului său. Chiar și cu riscul de a se contrazice, el așază scrierea de partea nevoii și vorbirea de partea pasiunii. În pasajul citat adineauri, este clar că e vorba de niște semne pasionale. Iar acest fapt se va confirma ceva mai departe, atunci când scrierea hieroglifică va fi definită ca o „limbă pasionată". Și totuși, chiar dacă „sunetele nu au niciodată mai multă energie decât atunci când au efectul unor culori", nu culoarea sau spațiul din ele sunt cele care se adresează pasiunii. Rousseau răstoarnă atunci, brusc, ordinea demonstrației: numai vorbirea are puterea de a exprima sau de a stârni pasiunea.

> „Dar, atunci când este vorba să tulburăm inima și să înflăcărăm pasiunile, este cu totul altceva. Impresia succesivă a discursului, care ne atinge prin lovituri înțepite, ne dă o *cu totul altă emoție decât prezența obiectului însuși*, sau o privire rapidă aruncată asupra acestui obiect. Să ne imaginăm o

[53] Această poveste, pe care o amintesc toate marile lucrări consacrate istoriei scrierii, ne vine de la Clement din Alexandria și de la Herodot. Rousseau o citise, probabil, în *Eseul despre hieroglife* al lui Warburton: „Clement din Alexandria ne relatează următoarea poveste în următorii termeni: «Așa cum povestea Ferekide Syrus, se spune că Idanthura, regele sciților, fiind gata să-l înfrunte pe Darius, care trecuse Istrul, în loc să-i trimită o scrisoare, i-a trimis, în chip de simbol, un șoarece, o broască, o pasăre, o suliță și un plug». Acest mesaj trebuind să țină loc de vorbire și de scriere, considerăm că semnificația lui este exprimată printr-un amestec de acțiune și de pictură". Warburton reamintește într-o notă interpretarea lui Herodot (I, IV): „Darius a crezut că sciții voiau să-i spună prin această ghicitoare că-i predau pământul și apa și că i se supuneau. Șoarecele, așa cum pretindea el, însemna pământul; broasca însemna apa; pasărea putea fi comparată cu calul; iar prin săgeți, ei voiau să spună că renunțau la puterea lor. Gobrias însă, unul dintre cei care îi nimicise pe Magi, a dat o altă interpretare. «Dacă, în loc să fugiți, spuse el, asemenea unor păsări, vă veți ascunde în pământ sau în apă, precum șoarecii ori broaștele, veți pieri străpunși de aceste săgeți.» Căci Herodot, în loc de o suliță, numără cinci săgeți, și nu spune nimic despre plug... Am dorit să fiu pe placul cititorului adăugând acest comentariu al lui Herodot la textul lui Ferekide" (pp. 63-65).

> împrejurare dureroasă perfect cunoscută; privind persoana îndurerată, vom fi cu greu emoționați până la lacrimi; dar, dacă îi dăm timp să ne spună tot ceea ce simte, îndată vom fi scăldați în lacrimi. Numai în acest chip scenele dintr-o tragedie își fac efectul'. Pantomima singură, fără discurs, ne-ar lăsa aproape liniștiți; discursul fără gesturi ne va smulge lacrimi. *Pasiunile își au gesturile lor, dar ele își au de asemenea și accentele lor,* iar aceste accente care ne fac să ne cutremurăm, *aceste accente, de al căror efect nu ne putem feri organele de simț, pătrund prin ele până în adâncul inimii și introduc acolo, în ciuda voinței noastre,* mișcări care ne smulg lacrimi și ne fac să simțim ceea ce auzim. *Tragem concluzia că semnele vizibile fac ca imitația să fie mai exactă, dar interesul este trezit mai bine prin intermediul sunetelor.*

În această înlănțuire am putut să subliniem două linii călăuzitoare.

În primul rând, sunetul ne atinge, ne interesează, ne pasionează mai mult pentru că ne *pătrunde*. El este elementul interiorității pentru că esența sa, energia sa proprie face ca receptarea sa să fie obligatorie. Așa cum notam ceva mai sus, eu pot să închid ochii, pot să mă feresc să fiu atins de ceea ce văd și care nu poate fi perceput decât de la distanță. Dar pasivitatea și pasiunea mea se oferă total „acelor accente de al căror efect nu ne putem feri organele de simț", care „pătrund prin ele până în adâncul inimii și introduc acolo, în ciuda voinței noastre, mișcări care ne smulg lacrimi și ne fac să simțim ceea ce auzim". Vocea pătrunde cu violență în mine, este calea privilegiată pentru efracție și interiorizare, a căror reciprocitate se produce prin „faptul-de-a-te-auzi-vorbind" [*le «s'entendre-parler»*], în structura vocii și a interlocuțiunii[54].

Această violență îl obligă pe Rousseau să-și tempereze elogiul la adresa pasiunii și să suspecteze această complicitate dintre voce și inimă. Dar o altă violență vine să complice și mai mult schema. În voce, prezența obiectului, deja, dispare. Prezența la sine proprie vocii și faptului-de-a-te-auzi-vorbind sustrage lucrul însuși pe care spațiul vizibil îl lăsa să fie în fața noastră. Lucrul dispărând, vocea îi substituie un semn sonor care poate, în locul obiectului sustras, să pătrundă profund în mine, locuindu-mă „până în adâncul inimii". Aceasta este singura modalitate de a interioriza fenomenul: transformându-l în akoumen [*akoumène*][X]. Fapt care presupune o sinergie și o sinestezie originare; dar și ca sustragerea prezenței sub forma obiectului, a ființării-în-fața-ochilor [*l'être-devant-les-yeux*] sau la-îndemână [*sous-la-main*], să instaleze un soi de ficțiune, dacă nu o minciună, la originea însăși a vorbirii. Vorbirea nu ne oferă niciodată lucrul însuși, ci un simulacru care ne atinge mai profund decât adevărul, „izbindu-ne" mai eficient. Altă ambiguitate în aprecierea vorbirii. Nu prezența însăși a obiectului este cea care ne emoționează, ci semnul său fonic: „Impresia succesivă a discursului, care ne atinge prin lovituri întețite,

---

* Am spus în altă parte de ce *nefericirile prefăcute ne mișcă mai mult decât cele veritabile*. Uneori, în fața unei tragedii, plânge în hohote cineva care, în viața zilnică, nu are nicio milă față de un nefericit. Invenția teatrului este admirabilă prin aceea că face ca amorul nostru propriu să se mândrească cu toate virtuțile pe care nu le avem" (sublinierile noastre).

[54] Cf. *La voix et le phénomène*.

[X] Formațiune lexicală neatestată, creată *ad-hoc* de către autor și rămasă neexplicată, cu sensul de *fenomen acustic*, prin contopirea lui ἀκουστική (acustic) cu φαινόμενον (fenomen): „ἀκου-μενον", *akoumen*, *fenomenul* fiind, primordial, de ordinul văzului, al vederii. De unde noțiunea contradictorie, autodestructivă, de „*imagine acustică*", pe care Derrida o va (fi) critica(t) în special în lingvistica lui Saussure, ca primat metafizic al psihicului, al sunetului, al vocii, al prezenței care se cuvine nu doar „deconstruit", ci, printr-un gest heideggerian net, „distrus" (cf. *supra*).

ne dă o cu totul altă emoție decât prezența obiectului însuși, sau o privire rapidă aruncată asupra acestui obiect... Am spus în altă parte de ce nefericirile prefăcute ne mișcă mai mult decât cele veritabile..." Dacă teatrul trebuie condamnat nu se întâmplă, așadar, din cauză că el este, așa cum însăși denumirea lui o indică, un loc al spectacolului: ci pentru că se adresează auzului.

Așa se explică nostalgia după o societate a nevoii, pe care Rousseau o descalifică atât de aspru în altă parte. Vis al unei societăți mute, al unei societăți dinainte de originea limbilor, altfel, și cu cea mai deplină rigoare spus, dinainte de societate.

> „Acest fapt mă face să mă gândesc că, dacă întotdeauna nu am fi avut decât nevoi fizice, nu am fi putut niciodată să vorbim, ci să ne înțelegem perfect doar prin limba gesturilor. Am fi putut întemeia societăți puțin diferite de ceea ce sunt ele astăzi, sau care s-ar fi îndreptat chiar mai bine către scopul lor; am fi putut institui legi, am fi putut alege conducători, inventa arte, născoci negoțul, am fi putut, într-un cuvânt, să facem tot atâtea lucruri câte facem cu ajutorul cuvintelor. Limba epistolară a salamalecurilor transmite, fără teamă față de geloși, secretele galanteriei orientale, dincolo de haremurile cele mai bine păzite. Muții marelui senior se înțeleg între ei și înțeleg tot ce li se spune prin semne tot așa de bine cum s-ar putea spune prin cuvinte."

Din perspectiva unei astfel de societăți a scrierii mute, instaurarea vorbirii seamănă cu o catastrofă, cu un ghinion imprevizibil. La sfârșitul *Eseului*, această schemă este strict inversată.

Lucrurile se complică, însă, și mai mult dacă avem în vedere că limba nevoilor este o limbă naturală, și că ar fi, prin urmare, cu atât mai dificil să găsim un criteriu sigur pentru a opera o distincție între această societate mută și societatea animală. Realizăm, atunci, că singura diferență între ceea ce Rousseau ar vrea să considere ca fiind fixitatea limbajului animal și progresul limbilor umane nu ține de niciun organ, de niciun simț, și nu trebuie căutată nici în ordinea vizibilului, nici în aceea a audibilului. O dată în plus, tocmai *puterea de a înlocui un organ cu altul, de a articula spațiul și timpul*, văzul și auzul, mâna și spiritul, tocmai această *facultate de suplementaritate* constituie adevărata „origine" – sau non-origine – a limbilor: articularea în general, ca articulare între natură și convenție, între natură și toți opușii ei. Este tocmai ceea ce se cere a fi subliniat încă de la sfârșitul capitolului I:

> „Potrivit acelorași observații, s-ar mai părea că inventarea artei de a ne comunica ideile depinde mai puțin de organele care ne servesc la această comunicare, cât de o facultate proprie omului, care îl face să-și întrebuințeze organele în acest scop și care, *dacă aceste organe i-ar lipsi, l-ar face să folosească altele pentru atingerea aceluiași scop.* Dați-i omului o organizare oricât de primitivă v-ar plăcea: fără îndoială, el își va însuși mai puține idei; dar, în condițiile în care între el și semenii lui ar exista un mijloc de comunicare oarecare, prin care omul ar putea acționa iar celălalt l-ar percepe, ei vor ajunge să-și comunice până la urmă tot atâtea idei câte ar avea. Animalele dețin pentru această comunicare o organizare mai mult decât suficientă, dar niciunul dintre ele nu a întrebuințat-o vreodată. Acele animale care *lucrează și trăiesc în comun, cum sunt castorii, furnicile, albinele, dețin o oarecare limbă naturală pentru a comunica între ele, nu am nicio îndoială.* Mi se pare chiar demn de crezare faptul că limba castorilor și cea a furnicilor se găsesc *în gesturi și vorbesc doar pentru ochi.* Oricum

> ar fi, prin chiar faptul că oricare dintre aceste limbi sunt naturale, ele nu sunt dobândite; animalele care le vorbesc le dețin din naștere; ele dețin toate și pretutindeni aceeași limbă; nu o schimbă deloc și nu fac nici cel mai mic progres. Limba convențională nu aparține decât omului".

Limba animală – și animalitatea în general – reprezintă, aici, mitul încă vivace al fixității, al incapacității simbolice, al non-suplementarității. Dacă privim *conceptul* de animalitate nu din punctul de vedere al conținutului său de cunoaștere sau de necunoaștere, ci din acela al *funcției* care îi e rezervată, vedem că el trebuie să repereze un moment al *vieții* care ignoră absolut toate lucrurile a căror apariție și al căror joc se dorește a fi descrise aici: simbolul, substituirea, lipsa și adăugirea suplementară etc. O viață care încă nu a atacat [*entamé*] jocul suplementarității și care, drept urmare, nici nu s-a lăsat încă atacat [*entamée*] de el: o viață lipsită de diferare și de articulare.

Înscrierea originii

Acest ocol era necesar pentru a surprinde funcția conceptului de *articulare*. Aceasta atacă [*entame*] limbajul: eliberează vorbirea ca instituție născută din pasiune, dar amenință cântecul ca vorbire originară. O trage pe latura nevoii și a rațiunii – care sunt complice – și, prin urmare, se pretează mai bine scrierii. Cu cât o limbă este mai articulată, cu atât ea este mai puțin accentuată, cu cât este mai rațională, cu atât este mai puțin muzicală, cu atât mai puțin pierde, atunci, prin faptul că este scrisă și cu atât mai ușor exprimă nevoia. Devine nordică.

Rousseau ar vrea să prezinte gândirii această mișcare ca pe un accident. El o descrie, totuși, în necesitatea ei originară. Acest accident nefericit este în același timp și un „progres natural". Nu survine unui cântec constituit, nu surprinde o muzică plină. Nu există, prin urmare, vorbire, știm asta, nici cântec și, prin urmare, nici muzică, înaintea articulării. Pasiunea nu ar putea fi, deci, exprimată sau imitată fără articulare. „Strigătul naturii" (al doilea *Discurs*), „sunetele simple [care] ies în mod natural din gâtlej" (*Eseu*, IV), nu creează o limbă, dat fiind că articularea nu a intervenit încă. „Exclamațiile naturale sunt nearticulate" (*Eseu*, IV). Convenția nu are priză decât asupra articulării care smulge vorbirea din strigăt, dezvoltându-se prin intermediul consoanelor, al timpurilor și al cantității. *Limba se naște, așadar, din procesul propriei ei degenerări.* Iată de ce, pentru a traduce demersul *descriptiv* al lui Rousseau, care nu vrea să restituie fapte, ci să măsoare o abatere [*écart*], este, poate, imprudent să numim grad zero sau origine simplă punctul sau momentul pornind de la care este măsurată abaterea sau este schițată structura. Gradul zero sau originea presupun ca începutul să fie simplu, ca el să nu constituie, în același timp, și declanșarea unei degenerări, ca el să poată fi gândit sub forma prezenței în general, fie aceasta o prezență modificată sau nu, un eveniment trecut sau o esență permanentă. Pentru a putea vorbi de o origine simplă ar mai trebui și ca abaterea să poată fi măsurată pe o axă simplă și într-un singur sens. Mai este însă, oare, nevoie să reamintim că nimic din descrierea lui Rousseau nu ne autorizează să gândim în felul acesta?

A vorbi de origine și de grad zero comentează, într-adevăr, intenția declarată a lui Rousseau și corectează, asupra acestui punct, nu doar o lectură clasică sau pripită. Dar în ciuda acestei intenții declarate, discursul lui Rousseau se lasă constrâns de o complexitate care are, de fiecare dată, forma suplementului de origine. Intenția lui declarată nu este,

astfel, anulată, ci *înscrisă* într-un sistem pe care nu îl mai domină. Dorința de origine devine o funcție indispensabilă și indestructibilă, dar care se află situată într-o sintaxă fără origine. Rousseau ar vrea să separe originaritatea de suplementaritate. Are de partea sa toate drepturile constituite de către logosul nostru: este de neconceput și de netolerat ca ceea ce se numește *origine* să nu fie decât un punct situat în sistemul suplementarității. Aceasta smulge, într-adevăr, limba din condiția de origine, din condiționalul ei sau din viitorul ei de origine, din ceea ce ea va (ar) fi trebuit să fie și nu a fost niciodată: ea nu a putut să se nască decât suspendându-și raportul cu orice origine. Istoria ei este aceea a suplementului de origine: a supleantului originar și a suplinitorului originii. Să observăm jocul timpurilor și al modurilor din finalul capitolului IV, care descrie idealul limbii originare:

> „Deoarece vocile naturale sunt nearticulate, cuvintele *ar avea* [*auraient*; trad. rom., *op. cit.*: aveau] puține articulări; câteva consoane interpuse, înlăturând hiatul dintre vocale, *ar fi suficiente* [*suffiraient*; trad. rom.: erau suficiente] pentru a le face fluide și ușor de pronunțat. Sunetele în schimb ar fi [*seraient*; trad. rom.: erau] în schimb foarte variate, iar diversitatea accentelor *ar multiplica* [*multiplierait*; trad. rom.: multiplica] aceleași exclamații; cantitatea și ritmul *ar fi* [*seraient*; trad. rom.: erau] noi surse de combinații; la fel ca și exclamațiile, sunetul, accentul, cantitatea, care aparțin naturii, lăsând puține lucruri de făcut pe seama articulărilor, care aparțin convenției, *ar fi cântate* [*l'on chaterait*; trad. rom.: erau cântate], în loc să fie vorbite; cea mai mare parte dintre cuvintele radicale *ar fi* [*seraient*; trad. rom.: erau] sunete imitative, fie ale accentului pasiunilor, fie ale efectului obiectelor sensibile: onomatopeea *s-ar face* [*s'y ferait*; trad. rom.: se făcea] simțită fără întrerupere. Această limbă *ar avea* [*aurait*; trad. rom.: avea] multe sinonime pentru a exprima aceeași ființă prin diferitele sale raporturi*; *ar avea* [*aurait*; tr. rom.: avea] puține adverbe pentru a exprima aceste raporturi. Această limbă *ar avea* [*aurait*; trad. rom.: avea] multe augmentative, diminutive, cuvinte compuse, particule expletive pentru a da cadență perioadelor și rotunjime frazelor; *ar avea* [*aurait*; trad. rom.: avea] multe iregularități și anomalii, *ar neglija* [*négligerait*; trad. rom.: neglija] analogia gramaticală dovedind preferință pentru eufonie, cantitate, armonie și frumusețea sunetelor; în loc de argumente, ea *ar convinge* [*persuaderait*; trad. rom.: îndupleca] fără să convingă și *ar zugrăvi* [*peindrait*; trad. rom.: zugrăvea] fără să raționeze". După care, ca de obicei, referirea la altundeva și la arheologic: „în anumite privințe, ea *ar semăna* [*ressemblerait*; trad. rom.: semăna] cu limba chineză, în alte privințe cu limba grecească, iar în altele cu limba arabă. Dezvoltați aceste idei în toate implicațiile lor și veți găsi că dialogul *Cratylos* de Platon nu este atât de ridicol cum părea să fie".

Stadiul astfel descris la condițional este *deja* acela al unei limbi care s-a rupt de gest, de nevoie, de animalitate etc. Al unei limbi, însă, care *încă nu a fost* coruptă de articulare, de convenție și de suplementaritate. Momentul acestei limbi îl constituie limita instabilă, inaccesibilă, mitică dintre acest *deja* și acest *nu-încă*: este momentul limbii *pe cale de a se naște*, așa cum existase și un moment, un timp al „societății pe cale de a se naște". Nici înainte, nici după origine.

---

* „Se spune că araba are mai mult de o mie de cuvinte diferite pentru a denumi o *cămilă*, mai mult de o sută pentru a denumi o *spadă* etc."

După ce vom fi remarcat acest joc al modului temporal, să continuăm lectura. Urmează imediat capitolul *Despre scriere*. Doar acest titlu separă citatul anterior de cel care urmează: vom sublinia în el sensul anumitor verbe și modul tuturor verbelor:

> „Oricine va studia [*étudiera*; trad. rom.: ar studia] istoria și progresul limbilor va constata [*verra*; trad. rom.: ar constata] că, cu cât expresiile devin mai monotone, cu atât consoanele se multiplică și că accentele care se șterg, cantitățile care se egalizează sunt compensate [*on supplée*] prin combinații gramaticale și prin noi articulări; însă aceste schimbări nu se petrec decât cu ajutorul timpului. Pe măsură ce nevoile cresc, pe măsură ce problemele se încâlcesc, pe măsură ce luminile [rațiunii, spiritului] câștigă teren, limbajul își schimbă caracteristicile: devine mai just și mai puțin pasionat; *înlocuiește* sentimentele cu idei, nu se mai adresează inimii, ci rațiunii. Din această cauză accentul se stinge, articularea câștigă teren, limba devine mai exactă, mai clară, dar și mai stufoasă, mai surdă și mai rece. Acest progres mi se pare absolut natural".

Suplementaritatea face, prin urmare, posibil tot ceea ce este propriu omului: vorbirea, societatea, pasiunea etc. În ce constă, însă, acest specific propriu al omului? Pe de o parte, el este cel al cărui posibilitate trebuie să fie gândită înaintea omului și în afara lui. Omul se lasă vestit lui însuși din perspectiva suplementarității care nu este, prin urmare, un atribut, accidental sau esențial, al omului. Căci, pe de altă parte, suplementaritatea, care *nu este nimic*, nici prezență, nici absență, nu este nici o substanță ori o esență a omului. Ea este tocmai jocul prezenței și al absenței, deschiderea acestui joc pe care niciun concept al metafizicii sau al ontologiei nu-l poate cuprinde. Tocmai de aceea, acest specific propriu al omului nu este propriu omului: el este însăși dislocarea propriului în general, imposibilitatea – și deci dorința – proximității față de sine; imposibilitatea și, deci, dorința de prezență pură. Că suplementaritatea nu este proprie omului nu înseamnă, însă, doar și într-un mod la fel de radical că ea nu este un propriu specific; ci și că jocul ei precedă ceea ce numim om și se întinde în afara lui. Omul nu se *cheamă* pe sine om decât trasând niște limite care îi exclud opusul, altul, din jocul suplementarității: puritatea naturii, a animalității, a primitivității, a copilăriei, a nebuniei, a divinității. Apropierea de aceste limite este deopotrivă temută ca o amenințare cu moartea și dorită ca o accedere la viața fără diferare. Istoria omului care *se cheamă* pe sine om este articularea *tuturor* acestor limite între ele. Toate conceptele care determină o non-suplementaritate (natură, primitivitate, copilărie, nebunie, divinitate etc.) nu au, evident, nicio valoare de adevăr. Aparțin – împreună, de altfel, cu însăși ideea de adevăr – unei epoci a suplementarității. Nu au sens decât în interiorul unei împrejmuiri [*clôture*] a jocului.

Scrierea ne va apărea, din ce în ce mai mult, ca o altă denumire a acestei structuri de suplementaritate. Dacă ținem seama de faptul că articularea, conform lui Rousseau însuși, face posibile atât vorbirea, cât și scrierea (o limbă este obligatoriu articulată, și cu cât este mai articulată, cu atât se pretează mai mult scrierii), trebuie să fim siguri de ceea ce Saussure părea să ezite să spună în ceea ce cunoaștem din *Anagrame*, și anume că nu există foneme înaintea grafemului. Adică înaintea a ceea ce operează ca un principiu al morții în vorbire.

Devine, poate, mai ușor de surprins, aici, situația discursului lui Rousseau din perspectiva acestui concept de suplement, și, totodată, statutul analizei pe care o încercăm.

Nu este de ajuns să spunem că Rousseau gândește suplementul fără a-l gândi, că el nu-și pune în acord spusele cu ceea ce vrea el să spună, cu intenția-de-a-spune a sa [*son vouloir-dire*], descrierile cu declarațiile. Această distanță [*écart*] sau această contradicție mai trebuie să fie și organizată. Rousseau se folosește de cuvânt și descrie lucrul. Dar noi știm, acum, că elementul cu care avem de-a face nu este nici cuvânt, nici lucru. Cuvântul și lucrul sunt niște limite referențiale pe care doar structura suplementară poate să le producă și să le marcheze.

Folosindu-se de cuvânt și descriind lucrul, Rousseau deplasează și deformează, dintr-un anumit punct de vedere, semnul „suplement" [înlocuitor], unitatea dintre semnificant și semnificat așa cum se articulează ea între nume (adaos, surplus [*supplément*], suplinitor [*suppléant*]), verbe (a înlocui, a compensa [*suppléer*], a lua locul etc.) și adjective (suplimentar, complementar [*supplétif*], făcând să joace semnificanții în registrul unui mai mult sau mai puțin. Aceste deplasări și aceste deformări sunt reglate, însă, de unitatea contradictorie – sau ea însăși suplementară – a unei dorințe. La fel ca în vis, așa cum îl analizează Freud, niște termeni incompatibili sunt admiși simultan atunci când este vorba de a împlini o dorință, în pofida principiului de identitate sau a terțului exclus, adică a timpului logic al conștiinței. Folosindu-ne de un alt cuvânt decât de acela de vis, inaugurând o conceptualitate care nu ar mai fi aceea a metafizicii prezenței sau a conștiinței (care continuă să opună până și în discursul lui Freud veghea, visului), ar fi nevoie să definim, prin urmare, un spațiu în interiorul căruia această „contradicție" reglată a fost posibilă și poate să fie descrisă. Ceea ce numim „istoria ideilor" ar trebui să înceapă prin a degaja acest spațiu mai înainte de a-și articula propriul câmp la alte câmpuri. Dar acestea sunt, desigur, niște probleme pe care aici nu putem decât să le formulăm.

Care sunt cele două posibilități contradictorii pe care Rousseau vrea să le salveze în mod simultan? Și în ce fel procedează el? Pe de o parte, el vrea să *afirme*, acordându-i o valoare pozitivă, tot ceea ce are la bază, ca principiu, articularea sau tot ceea ce face sistem cu aceasta (pasiunea, limba, societatea, omul etc.). În același timp însă, el înțelege să afirme și tot ceea ce este bifat [*biffé*] de către articulare (accentul, viața, energia, încă o dată pasiunea etc.). Suplementul fiind structura articulată a acestor două posibilități, Rousseau nu poate să facă, atunci, altceva decât să-l descompună și să-l disocieze în două elemente simple, contradictorii din punct de vedere logic, dar lăsând atât negativului, cât și pozitivului o puritate intacte [*inentamée*]. Cu toate acestea, Rousseau, prins, la fel ca și logica identității, *în* graficul suplementarității, spune ceea ce nu vrea să spună și descrie ceea ce nu vrea să conchidă: că pozitivul (este) negativul, că viața (este) moartea, că prezența (este) absența și că această suplementaritate repetitivă nu se află cuprinsă în nicio dialectică, cel puțin dacă, firește, acest concept este comandat, așa cum a fost întotdeauna, de un orizont al prezenței. Tocmai de aceea, Rousseau nici nu este singurul care se află prins în graficul suplementarității. Orice sens și, prin urmare, orice discurs se află prins în acesta. Mai ales, și printr-o turnură cu totul aparte, discursul metafizicii în interiorul căreia se deplasează conceptele lui Rousseau. Iar atunci când Hegel va enunța unitatea dintre absență și prezență, dintre neființă și ființă, dialectica sau istoria vor continua să fie, cel puțin pe acel strat al discursului pe care l-am numit intenția-de-a-spune [*le vouloir-dire*] a lui Rousseau, o mișcare de mediere între două prezențe pline. Parousia eschatologică este și prezență a vorbirii pline, rezumându-și toate diferențele și articulările în conștiința (de) sine a logosului. În consecință, mai înainte de a adresa întrebările necesare cu privire

la situarea istorică a textului lui Rousseau, se impune să reperăm toate trăsăturile aparținenței sale la metafizica prezenței, de la Platon până la Hegel, ritmată de articularea prezenței ca prezență la sine. Unitatea acestei tradiții metafizice se cuvine a fi respectată în permanența ei generală prin toate trăsăturile de apartenență, secvențele genealogice și circuitele mai strânse de cauzalitate care înlănțuie textul lui Rousseau. Este nevoie să recunoaștem, în prealabil și cu prudență, tot ceea ce ține de această istoricitate; neprocedând în felul acesta, ceea ce am înscrie într-o structură mai strânsă n-ar fi un text și, mai ales, nu ar fi textul lui Rousseau. Nu este suficient să înțelegem textul lui Rousseau în interiorul acestei implicări a epocii metafizicii sau a Occidentului – ceea ce nu facem, aici, decât să schițăm cu timiditate. Mai este nevoie să știm și că această istorie a metafizicii, la care se reduce însuși conceptul de istorie, face parte dintr-un ansamblu căruia, fără îndoială, denumirea de istorie deja nu i se mai potrivește. Tot acest joc de implicări este atât de complicat, încât ar fi mai mult decât o imprudență să vrei să te asiguri în privința a ceea ce revine la propriu unui text, celui al lui Rousseau, de exemplu. Așa ceva nu este doar dificil, ci de-a dreptul imposibil în fapt: întrebarea la care am avea, astfel, pretenția de a răspunde nu are, fără îndoială, niciun sens în afara metafizicii prezenței, a propriului și a subiectului. Nu există, riguros vorbind, un text al cărui autor sau subiect să fie Jean-Jacques Rousseau. Din această propoziție principală, rămâne să deducem consecințele cele mai stricte, fără să amestecăm, însă, toate propozițiile subordonate sub pretextul că înțelesul și limitele lor sunt deja contestate în rădăcina lor primă.

Neuma

Vom căuta să vedem, prin urmare, în ce fel operează Rousseau, de exemplu atunci când încearcă să definească limita de posibilitate a lucrului căruia îi descrie imposibilitatea: vocea naturală sau limba nearticulată. Ceea ce nu mai este, deja, strigătul animal, dinainte de apariția limbajului; dar nici, încă, limba articulată, muncită deja de absență și de moarte. Între pre-lingvistic și lingvistic, între strigăt și vorbire, între animal și om, între natură și societate, Rousseau caută o limită „pe cale de a se naște" și îi dă mai multe determinații. Există cel puțin două care îndeplinesc aceeași funcție. Au legătură cu copilăria și cu Dumnezeu. De fiecare dată, sunt reunite două predicate contradictorii: este vorba de o limbă pură de orice suplementaritate.

Modelul acestei imposibile „voci naturale" este, în primul rând, acela al copilăriei. Descrisă la condițional în *Eseu* – să ne aducem aminte de analiza „exclamațiilor naturale" care „sunt nearticulate" –, iat-o, acum, în *Emil. Alibi* și *in illo tempore* nu mai sunt, aici, chineza sau greaca, ci copilul:

> „*Toate limbile noastre sunt creații ale artei.* S-a cercetat mult dacă a existat o *limbă naturală* și comună tuturor oamenilor: fără îndoială că există una; *este cea pe care o vorbesc copiii înainte de a ști să vorbească. Această limbă nu este articulată, dar este accentuată, sonoră, inteligibilă. Vorbind limbile noastre, am neglijat-o pe aceasta așa de mult, încât am uitat-o cu totul.* Să studiem copiii și curând vom învăța-o din nou cu ei. Doicile ne sunt profesori în această direcție; ele înțeleg tot ce spun sugacii, le răspund, au cu ei dialoguri continue; și, deși pronunță și cuvinte, aceste cuvinte sunt cu totul de prisos; *copiii nu înțeleg defel sensul cuvântului pe care îl aud, ci numai accentul care îl însoțește*" (p. 41; sublinierile noastre).

A vorbi mai înainte de a ști să vorbești, aceasta este limita către care, cu obstinație, Rousseau își conduce propria sa repetare a originii. Această limită este, într-adevăr, aceea a non-suplementarității, dar întrucât și acolo trebuie să existe deja limbaj, trebuie ca suplementul să fie anunțat fără a se fi și produs, trebuie ca lipsa și absența să fi început deja fără să înceapă. Fără apelul la suplement, copilul nu ar vorbi deloc: dacă n-ar suferi, dacă nu i-ar lipsi nimic, el nu ar chema, nu ar vorbi. Dar dacă suplementaritatea s-ar fi produs pur și simplu, dacă ar fi început deja, copilul ar vorbi știind, deja, să vorbească. Or, *copilul vorbește mai înainte de a ști să vorbească*. El posedă limbajul, dar ceea ce lipsește limbajului său este puterea de a *se înlocui pe el însuși*, de a putea substitui un semn altui semn, un organ de expresie cu altul; ceea ce îi lipsește este, așa cum, ne amintim, spunea *Eseul*, „o facultate proprie omului, care îl face să-și întrebuințeze organele în acest scop și care, dacă aceste organe i-ar lipsi, l-ar face să folosească altele pentru atingerea aceluiași scop". Copilul – conceptul de copil – este, aici, conceptul a ceea ce nu dispune decât de un singur limbaj pentru că nu dispune decât de un singur organ. Iar aceasta însemnă că neajunsul său, că „supărarea" sa [*son mal-être*] este, ea însăși, unică și uniformă, nepretându-se niciunei substituiri, niciunei operațiuni de suplinire. Așa arată copilul lui Rousseau. El nu are limbaj pentru că nu are decât un singur limbaj:

> „El n-are decât un limbaj, pentru că n-are, altfel spus, decât un fel de supărare; din cauza imperfecțiunii organelor sale, nu distinge diferitele lor impresii; orice neajuns nu constituie pentru el decât o senzație de durere" (p. 42).

Copilul va putea să vorbească atunci când formele „supărării" sale vor putea să se substituie unele altora; atunci, el va putea să alunece de la un limbaj la altul, să strecoare un semn sub altul, să se joace cu substanțele semnificante: va intra în ordinea suplementului, determinată, aici, ca ordine umană: nu va mai plânge, va ști să spună „mă doare".

> „Când copiii încep să vorbească, ei plâng mai puțin. Acest progres este natural; un limbaj se substituie altuia... Îndată ce Emil a putut spune o dată *mă doare*, va trebui să aibă dureri foarte mari ca să fie silit să plângă" (p. 52).

A vorbi înainte de a ști să vorbești: copilăria este bună pentru că vorbirea este bună, proprie omului. Or, copilul vorbește. Copilăria este bună, este binele deoarece faptul-de-a-ști-să-vorbești [*le savoir-parler*] nu se manifestă fără a fi însoțit de răul articulării. Or, copilul nu știe să vorbească. Copilăria nu este, însă, binele deoarece ea vorbește deja; și ea nu este binele deoarece nu se află în posesia propriului și a bunului omului: faptul-de-a-ști-să-vorbești. De unde instabilitatea reglată a judecăților cu privire la copilărie: atât în bine, cât și în rău, aceasta ține când de animalitate, când de umanitate. Faptul că orice copil vorbește fără a ști să vorbească, așa ceva poate să-i fie atribuit; dar el vorbește și fără a ști să cânte: prin asta, el încetează să mai fie animalul care nici nu vorbește, nici nu cântă, fără însă a deveni, încă, omul care și vorbește, și cântă:

> „Omul are trei feluri de voci: vocea vorbitoare sau articulată, vocea cântătoare sau melodioasă și vocea patetică sau accentuată, care servește de limbaj pasiunilor și însuflețește cântecul și vorba. Copilul are, ca și omul, aceste trei feluri de voci, fără să știe să le îmbine ca el; râde ca noi, țipă;

> plânge, exclamă, geme, dar nu știe să amestece inflexiunile cu celelalte două feluri de voci. O muzică perfectă este aceea care reunește mai bine aceste trei voci. Copiii sunt incapabili de această muzică și cântecul lor nu e niciodată însuflețit. De asemenea, în vocea vorbitoare, limbajul lor nu are deloc accent: țipă, dar nu accentuează; iar cum în vorbirea lor există puțin accent, există puțină energie în vocea lor" (*Emil*, p. 129).

Articularea, ori de unde am apuca-o, tot articulare înseamnă: aceea a membrelor și a organelor, diferare (în) corp(ul) (propriu). Or, ceea ce pare cel mai potrivit pentru a șterge [*effacer*] această diferare din expresia naturală nu este, oare, respirația, suflul? O respirație vorbitoare și cântătoare, un suflu de limbaj, dar suflu nearticulat.

Un astfel de suflu nu poate să aibă o origine și o destinație umane. El nu se mai află angajat pe calea umanității, precum limba copilului, ci pe cea a supraumanității. Principiul și finalitatea lui sunt teologice, la fel ca și glasul și ca providența naturii. După acest model onto-teologic își reglează Rousseau repetările originii. Pentru acest model exemplar al unui suflu (*pneuma*) pur și al unei vieți neatacate, nealterate [*inentemée*], al unui cântec și al unui limbaj nearticulate, al unei vorbiri lipsite de spațiere, dispunem, chiar dacă este utopică și atopică, de o paradigmă pe măsura noastră. Putem să o numim și să o definim. Este *neuma*: vocalizare pură, formă a unui cântec nearticulat, fără cuvinte, al cărui nume înseamnă suflu, respirație, și care ne este inspirată de Dumnezeu și nu i se poate adresa decât lui. Așa o definește *Dicționarul muzical*:

> „NEUMĂ [*neume*], s. f. Termen din muzica liturgică. *Neuma* este un fel de scurtă recapitulare a cântecului dintr-un anumit mod, care se execută la sfârșitul unui antifon printr-o simplă variație de sunete fără adăugirea niciunui cuvânt. Catolicii autorizează această utilizare aparte pornind de la un pasaj din Sfântul Augustin care spune că, neputând să găsim cuvinte demne de a fi pe placul Domnului, este bine să-i adresăm cântări indistincte de jubilație: «Căci cui i se potrivește o astfel de jubilație fără cuvinte dacă nu tocmai ființei inefabile, *atunci când nu putem nici să tăcem, dar nici să găsim în extazele noastre prin ce să le exprimăm altfel decât prin sunete nearticulate?*»" (Sublinierile ne aparțin.)

A vorbi mai înainte de a ști să vorbești, a nu putea nici să taci, nici să vorbești, această limită a originii este, într-adevăr, aceea a unei prezențe pure, suficient de prezentă pentru a fi vie, simțită printr-o bucurie, dar și suficient de pură pentru a rămâne nealterată de travaliul diferării, suficient de nearticulată pentru ca bucuria de sine să nu fie alterată de interval, de discontinuitate, de alteritate. Această experiență a prezenței continue la sine, Rousseau consideră, într-adevăr, că nu-i este *acordată* decât lui Dumnezeu: dată lui Dumnezeu și celor a căror inimă se află în acord cu cea a lui Dumnezeu. Tocmai acest acord, această asemănare între divin și uman este cea care îl inspiră atunci când, în *Visări*, visează o astfel de experiență a unui timp redus la prezență, *„în care prezentul să dăinuie fără să se petreacă și fără să scapete"* [*où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession*][XI].

Trebuie să recitim toate aceste pagini: ele exprimă nefericirea timpului sfâșiat în însăși prezența sa prin reamintire și prin anticipare. Bucuria unui prezent continuu și nearti-

[XI] *Visările unui hoinar singuratic*, trad. rom., *op. cit.*, „A cincea plimbare", p. 292 sq.

culat este o experiență *aproape* imposibilă: „Abia dacă există, în mijlocul celor mai vii ale noastre bucurii, o clipă în care inima să ne poată spune cu adevărat: *aș vrea ca această clipă să țină o veșnicie*". Inima nu este un organ pentru că nu se află înscrisă într-un sistem de diferențe și de articulări. Nu este un organ pentru că este organul prezenței pure. Experiența acestei stări aproape imposibile, Rousseau a făcut-o în insula Saint-Pierre. S-a scris mult[55] despre această descriere, despre tema naturii, a apei, a curgerii etc. Comparând-o cu vocalizarea pură, cu vocalele pure ale limbii naturale și ale neumei, vom decupa din ea numai sistemul a patru semnificații.

Bucuria prezenței la sine, auto-afectarea pură, nealterată de niciun în-afară, este *acordată* lui/cu [*à*] Dumnezeu:

> „Ce-l face pe om să se bucure într-o astfel de stare? Nimic exterior sieși, nimic care să fie dincolo de sine însuși și de propria sa existență; atâta timp cât durează această stare, omul își ajunge sieși ca însuși Dumnezeu".

Trebuie să existe *mișcare*, viață, bucurie a timpului, prezență la sine. Dar această mișcare trebuie să fie una *fără intervale*, fără diferență, fără discontinuitate:

> „Nici odihna absolută nu e potrivită, nici prea multă agitație, ci o mișcare uniformă și moderată, fără zdruncinări și întreruperi. Fără mișcare, viața e doar letargie. Dacă mișcarea e inegală sau prea puternică, ne trezește... Mișcarea, neprimită din afară, se produce în acest caz înlăuntrul nostru".

Această mișcare este o *vorbire nearticulată*, o vorbire dinainte de apariția cuvintelor, suficient de vie ca să vorbească, suficient de pură, de interioară și de omogenă pentru a nu se raporta la niciun obiect, pentru a nu primi în sine nicio diferență mortală, nicio negativitate; este o vrajă, un farmec și, prin urmare, un cântec:

> „Dacă mișcarea e inegală sau prea puternică, ne trezește; rechemându-ne spre lucrurile înconjurătoare, ea distruge farmecul visării, ne smulge din noi înșine și într-o clipită ne-a și pus la jugul norocului și al oamenilor, redându-ne conștiința nenorocirilor noastre. O tăcere desăvârșită te îndeamnă la tristețe. E ca o icoană a morții".

Și totuși, această experiență aproape imposibilă, aproape străină de constrângerile suplementarității, noi o trăim, dacă inima ne este îndeajuns de pură, deja ca pe un suplement, ca pe o *despăgubire*. Și tocmai aceasta este diferența dintre experiența noastră și cea a lui Dumnezeu:

> „Dar un nefericit care a fost surghiunit din societatea oamenilor, și care nu mai poate face pe acest pământ nimic folositor sau bun pentru alții sau pentru sine însuși, poate găsi în această stare, pentru toate fericirile omenești negustate, despăgubiri pe care nici soarta nici oamenii nu i le pot răpi. E adevărat că aceste despăgubiri nu pot fi prețuite de oricine și în orice împrejurare. Pentru aste e nevoie ca inima să cunoască pacea și nicio patimă să nu-i tulbure liniștea".

[55] Ne vom mulțumi să trimitem la notele și la bibliografia oferite de către editorii *Visărilor* în „Pléiade" (p. 1045 sq.).

Diferența dintre Dumnezeu și noi este aceea că Dumnezeu împarte, iar noi primim despăgubirile. Întreaga teologie morală a lui Rousseau presupune, *Vicarul* utilizează frecvent acest cuvânt, ca bunăvoința divină să poată să procure întotdeauna niște *despăgubiri* juste. Numai Dumnezeu este dispensat de la suplementul pe care îl dispensează. Este dispensa de suplement.

Neuma, farmecul prezenței la sine, experiența nearticulată a timpului, altfel zis, *utopia*. Un astfel de limbaj – pentru că trebuie să fie vorba de un limbaj – nu are propriu-zis loc. El nu cunoaște articularea care este imposibilă fără spațiere și fără o organizare a locurilor. Nu există limbaj înaintea diferenței locale.

Or, cele patru capitole despre „Diferența generală și cea locală în originea limbilor" (VIII), despre „Formarea limbilor meridionale" (IX), despre „Formarea limbilor nordice" (X) și „Reflecțiile asupra acestor diferențe" (XI) contrazic, prin descrierea lor, ceea ce pare a fi cerut de organizarea declarată a *Eseului*. Ceea ce descriu ele este că nu există nimic care ar putea să fie numit limbaj înaintea articulării, adică înainte de apariția diferenței locale. Căci vom vedea că diferențele locale dintre cei doi poli ai limbilor revin întotdeauna la un joc articulatoriu. Nu se poate, prin urmare, descrie structura sau esența generală a limbii fără a se ține seama de topografie. Este, totuși, tocmai ceea ce a vrut să facă Rousseau ocupându-se de limbă în general mai înainte de a aborda capitolul diferenței generale și locale în originea limbilor. Procedând astfel, el a crezut că poate să disocieze structura originii sau originea structurală de originea locală: „Tot ceea ce am spus până acum este valabil pentru limbile primitive în general și pentru progresele care rezultă din durata lor, dar nu explică nici originea lor și nici diferențele dintre ele". Așa se deschide capitolul VIII.

Dacă este adevărat că articularea măsoară, de-acum înainte, diferența locală și că nimic nu o precedă în limbaj, se poate, oare, trage, pornind de aici, concluzia că în clasificarea limbilor, în repartizarea lor locală – geografică –, în structura devenirii lor nu există decât un joc de raporturi, de situări, de relații? Se poate, oare, conchide, pornind de aici, că nu există niciun centru absolut, imobil și natural? Și de data aceasta, însă, se impune să facem o distincție între descriere și declarație.

Rousseau *declară* centrul: există o singură origine, un singur punct-zero al istoriei limbilor. Iar acesta e sudul, căldura vieții, energia pasiunii. În ciuda aparentei simetrii dintre cele două capitole, în ciuda acelei *descrieri* a unei duble origini despre care am vorbit mai sus, Rousseau *nu vrea* să vorbească despre doi poli de formare: doar de o formare și de o deformare. Limba nu se formează cu adevărat decât în sud. Iar centrul originar al limbajului este, într-adevăr, reflectat în chiar centrul *Eseului*, în acest capitol IX care este, de departe, cel mai lung și cel mai bogat dintre toate.

În ciuda aparențelor, și contrar față de tot ce-am putut crede, Rousseau nu încetează, aici, să dea pur și simplu deoparte toate faptele. Fără îndoială că, aici, conținutul factual este mai bogat decât în cel de-al doilea *Discurs*. El funcționează, însă, cu titlu de indice structural, cu acea „conștiință a exemplului" care reglează intuiția fenomenologică a esenței. Primele rânduri și prima notă autorizează, deja, această interpretare:

> „În primele timpuri*, oamenii răspândiți pe fața pământului nu aveau drept societate decât pe cea a familiei, drept legi, decât pe cele ale naturii, drept limbă, decât gestul și câteva sunete nearticulate."

---

* *„Numesc primele timpuri pe acelea ale răspândirii oamenilor, la orice vârstă a neamului omenesc am vrea să-i fixăm epoca".*

Expresia „primele timpuri", și toate indiciile la care se va recurge pentru a le descrie, nu fac, prin urmare, trimitere la nicio dată, la niciun eveniment, la nicio cronologie. Faptele pot fi făcute să varieze fără a se modifica invariantul structural. Este vorba de un timp dinaintea timpului. În orice structură istorică posibilă, va fi existând un strat pre-istoric și pre-social, pre-lingvistic de asemenea, pe care întotdeauna ar trebui să putem să îl izolăm. Împrăștierea, solitudinea absolută, mutismul, experiența destinată senzației pre-reflexive, clipei, fără memorie, fără anticipare, fără imaginație, fără putere de raționare și de comparație, iată care ar fi solul virgin de orice aventură socială, istorică și lingvistică. Recursul la ilustrarea factuală, și chiar la niște evenimente îndepărtate ale originii, e pur fictiv. Rousseau nu se îndoiește de acest fapt. Iar când i se aduc – sau când el se preface că i se aduc – obiecții istorice, în numele verosimilității sau al composibilității faptelor, el face o piruetă, reamintește faptul că nici nu-i pasă de fapte atunci când descrie originea, și că el nu face decât să dea o definiție a „primelor timpuri":

> „Mi se va spune despre Cain că a fost plugar și că Noe planta vița-de-vie. De ce nu? De altfel, aceste chestiuni nu mă contrazic: am spus puțin mai sus ce înțeleg prin primele timpuri".

Avem, aici, de-a face cu o altă intrare în problema raporturilor dintre *Eseu* și cel de-al doilea *Discurs* din punctul de vedere al stării de pură natură. Nu există nimic înainte de „primele timpuri" și, deci, niciun decalaj riguros determinabil între cele două texte. Sugerasem, deja, acest lucru ceva mai sus, atunci când fusese vorba despre vârsta colibelor. A venit, acum, momentul să-l precizăm.

La o prima lectură, decalajul pare incontestabil. „Omul sălbatic" din *Discurs* rătăcește prin păduri „fără ocupație, fără vorbire, fără locuință". Barbarul din *Eseu* are o familie, o colibă și o limbă, chiar dacă aceasta se reduce la „gest și [la] câteva sunete nearticulate".

Aceste discordanțe nu par, însă, pertinente din punctul de vedere care ne interesează aici. Rousseau nu descrie două stadii diferite și succesive. În *Eseu*, familia nu este o societate. Ea nu limitează împrăștierea primitivă. „În primele timpuri, oamenii *răspândiți* pe fața pământului nu aveau drept societate decât pe cea a familiei..." Ceea ce înseamnă că acea familie nu era o societate. Era, așa cum a reamintit J. Mosconi (cf. *supra*), un fenomen pre-instituțional, pur natural și pur biologic. Constituia condiția indispensabilă a acelui proces al generațiilor pe care și *Discursul* îl recunoaște („generațiile se înmulțeau inutil"). Acest mediu natural nepresupunând nicio instituție, el nu cunoaște o *veritabilă limbă*. Iar după ce i-a atribuit drept limbă „gestul și câteva sunete nearticulate", Rousseau precizează în notă:

> „Limbile veritabile nu au deloc o origine domestică, doar o convenție mai generală și mai durabilă le poate stabili. Sălbaticii din America nu vorbesc aproape niciodată decât în afara casei; fiecare păstrează tăcerea în coliba sa, vorbește prin semne cu familia, iar aceste semne sunt rare, deoarece un sălbatic este mai puțin neliniștit, mai puțin nerăbdător decât un european, nu are atâtea nevoi și are grijă să și le satisfacă singur".

Ștergând contradicția sau decalajul strict dintre cele două texte nu înseamnă, însă, că le obligăm neapărat să se și repete sau să se suprapună. Între unul și celălalt, accentul se deplasează, operându-se o alunecare continuă. Sau, mai curând, fără a introduce nicio

ordine de succesiune, se poate spune că, între *Discurs* și *Eseu*, alunecarea are loc în sensul continuității. *Discursul* vrea să *marcheze începutul*: el acutizează, prin urmare, și radicalizează trăsăturile de virginitate din starea de pură natură. *Eseul* vrea să ne facă să *simțim începuturile*, mișcarea prin care „oamenii răspândiți pe suprafața pământului" se smulg neîncetat pe ei înșiși, în societatea aflată *pe cale de a se naște*, din starea de pură natură. El surprinde omul în *trecerea* nașterii, în acea subtilă tranziție de la origine la geneză. Aceste două proiecte nu se contrazic, nu există nici măcar o prioritate a unuia față de celălalt, și, așa cum remarcam mai sus, descrierea stării de pură natură din *Discurs* făcea loc în ea însăși unei astfel de depășiri.

Ca de fiecare dată, este vorba de limita insesizabilă a lui *aproape*. Nici natură, nici societate, ci *aproape* societate. Societate pe cale de a se naște. Moment în care omul, deși a încetat să mai aparțină stării de pură natură („care – cum foarte bine spune *Discursul* – astăzi nu mai există, care poate n-a existat defel, care probabil că nu va exista niciodată și asupra căreia este totuși necesar să avem noțiuni juste, pentru a aprecia cum se cuvine situația noastră prezentă", „Prefață"), sau aproape, se menține încă dincoace de societate, sau aproape. Unică modalitate de a restaura devenirea-cultură a naturii. Familia, despre care și Hegel va spune că este pre-istorică, coliba, limba gesturilor și a sunetelor nearticulate, toate reprezintă indiciile acestui *aproape*. Viața „sălbatică" a vânătorilor și viața „barbară" și preagricolă a păstorilor corespund acestui stadiu al aproape-societății. La fel ca în *Discurs*, Rousseau face ca societatea să depindă de agricultură și agricultura de metalurgie[56].

Rousseau se izbește, aici, de problema referințelor la Scriptura biblică. I se poate, într-adevăr, obiecta că „agricultura pe suprafețe mari o întâlnim deja în vremea patriarhilor". Răspunsul clarifică și mai net statutul istoriei factuale. Faptele relatate de Scriptură nu privesc câtuși de puțin starea de pură natură. Dar în loc să facă o distincție brutală între originea structurală și originea empirică, Rousseau se adăpostește, împăciuitor, în spatele autorității biblice care îi furnizează o schemă structurală admițând că epoca patriarhală este foarte îndepărtată de origini:

> „Toate acestea sunt adevărate, însă nu trebuie să confundăm perioadele de timp. Epoca patriarhală pe care o cunoaștem este foarte îndepărtată de prima epocă. Scriptura numără zece generații întregi în aceste secole, când oamenii trăiau mult timp. Ce au făcut ei timp de zece generații? Nu știm nimic. *Trăind răspândiți și aproape fără să cunoască societatea, abia începuseră să vorbească! Cum ar fi putut ei să scrie?* Și, în uniformitatea vieții lor izolate, ce evenimente ne-ar fi putut transmite" (subl. J.D.).

Acestui izvor biblic, Rousseau îi mai adaugă unul: decăderea său recăderea în barbarie după trecerea prin agricultură. Grație unui eveniment catastrofal care a anulat progresul și a obligat la repetiție, analiza structurală poate să pornească din nou de la zero. Ceea ce confirmă faptul că narațiunea structurală nu urmează o geneză uniliniară, ci reperează niște posibilități permanente care pot să reapară oricând pe parcursul unui ciclu. Stadiul

[56] *Discurs*: „Inventarea celorlalte meșteșuguri a fost deci necesară pentru ca omenirea să fie silită să se ocupe de agricultură" (p. 87). *Eseu*: „Primii oameni au fost vânători sau păstori și nu agricultori; primele bogății au fost turmele și nu ogoarele. Înainte ca proprietatea asupra pământului să fi fost împărțită, nimeni nu se gândea să-l cultive. Agricultura este un meșteșug care reclamă unelte" (cap. al IX-lea).

aproape-social al barbariei poate să existe *de fapt* înainte sau după, ba chiar în același timp cu starea de societate sau sub ea.

> „Adam vorbea, Noe vorbea; fie. Adam fusese învățat de Dumnezeu însuși. Separându-se, copiii lui Noe au părăsit agricultura, iar limba comună a dispărut odată cu cea dintâi societate. Acest fapt s-ar fi întâmplat chiar dacă nu ar fi existat niciodată Turnul Babel."

Dat fiind că împrăștierea poate să reapară oricând, că amenințarea ei ține de însăși esența societății, analiza stării de pură natură este oricând posibilă, la fel ca și recursul la explicația naturală. Din acest punct de vedere, demersul lui Rousseau amintește de cel al lui Condillac: care, admițând că limbajul le-a fost dat gata făcut de către Dumnezeu lui Adam și Evei, „presupune că, la ceva vreme după potop, doi copii, de ambele sexe, se vor fi rătăcit în deșert mai înainte de a fi cunoscut utilizarea vreunui semn...". „Să mi se permită să fac această presupoziție; problema este aceea de a ști cum și-a construit această națiune pe cale de a se naște o limbă[57]." Acest discurs, acest ocol fusese deja practicat de către Warburton – Condillac se prevalează de el –, iar cel la care va recurge Kant în *Religia în limitele simplei rațiuni* va fi cel puțin asemănător.

Dacă există, așadar, o ușoară deplasare între *Discurs* și *Eseu*, aceasta ține tocmai de această alunecare continuă, de această tranziție lentă de la pura natură la societatea aflată pe cale de a se naște. Dar nici această evidență nu este simplă. Căci nicio continuitate nu este posibilă între nearticulat și articulat, între pura natură și cultură, între plenitudine și jocul suplementarității. *Eseul*, trebuind să descrie *nașterea*, ființa în stare născândă a suplementarității, trebuie să împace cei doi timpi. *Ieșirea din natură este în același timp progresivă și brutală, instantanee și interminabilă.* Cezura structurală este tranșantă, dar separarea istorică este lentă, laborioasă, progresivă și nemanifestă. Și în privința acestei duble temporalități, *Eseul* se află în acord cu *Discursul*[58].

Acea „simplă mișcare de deget". Scrierea și prohibirea incestului

Societatea aflată pe cale de a se naște ascultă, într-adevăr, conform *Eseului*, de un fel de lege a celor trei stadii. Dar dintre „cele trei stadii ale omului privit din punct de vedere social" (cap. IX) sau dintre „cele trei stadii diferite în care pot fi încadrați oamenii reuniți în națiuni" (cap. V), numai ultimul marchează accederea omului la el însuși în cadrul societății. Este stadiul omului civil și agricultor. Cele două stadii (sălbaticul vânător și barbarul păstor) continuă, încă, să aparțină unui fel de preistorie. Ceea ce-l interesează în primul rând pe Rousseau este, deci, tocmai trecerea de la ce de-al doilea la cel de-al treilea stadiu.

Această trecere a fost, în realitate, una extrem de lentă, de incertă, de precară, dar cum nimic din stadiul imediat anterior nu conținea, în mod structural, ceva capabil să

---

[57] *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (II, I, „Despre originea și progresele limbajului", Ed. A. Colin, p. 111).

[58] Deși mărește și mai mult cezura dintre starea de pură natură și stadiul societății aflate pe cale de a se naște, *Discursul* înmulțește, totuși, și aluziile „la greutățile nemăsurate și la timpul nesfârșit ce s-a scurs până la născocirea primelor limbi" (p. 56), la „progresul aproape insensibil al începuturilor"; „căci cu cât evenimentele s-au succedat mai încet, cu atât pot fi descrise mai repede" (p. 80; remarcă pe care Voltaire o considerase „ridicolă"; vezi nota editorului în „Pléiade").

producă stadiul imediat următor, genealogia se vede obligată să descrie o ruptură sau o răsturnare, o revoluție sau o catastrofă.

Al doilea *Discurs* vorbește frecvent de revoluție. Și chiar dacă termenul de catastrofă nu este pronunțat decât o singură dată în *Eseu*, conceptul ca atare este prezent în mod riguros. Și el nu constituie, așa cum s-a afirmat, o slăbiciune a sistemului, ci este prescris de întregul lanț al tuturor celorlalte concepte.

Dar de ce este originea omului civil, originea limbilor etc., într-un cuvânt, originea structurii suplementare, deci și originea scrierii, una catastrofală? De ce se manifestă ea ca o bulversare sub forma răsturnării, a reîntoarcerii, a revoluției, a mișcării progresive aflate sub specia regresiunii?

Dacă este să urmăm tema antropo-geografică și schema explicației naturale care orientează capitolele despre formarea limbilor, este inevitabil ca o astfel de catastrofă să apară, mai întâi, ca o revoluție terestră. Fără ea, omul n-ar fi ieșit niciodată din „secolul de aur" al „barbariei". Nimic din interiorul sistemului barbariei nu putea să producă o forță de ruptură sau un motiv de ieșire din el. Cauzalitatea rupturii trebuie, deci, să fie în același timp naturală și exterioară sistemului stadiului pre-civil. Revoluția terestră satisface ambele aceste cerințe. Ea apare evocată într-un punct care constituie strict centrul *Eseului*:

> „Condițiile climatice blânde, ținuturile bogate și fertile au fost cele dintâi populate, dar și ultimele în care s-au format națiunile, pentru că acolo oamenii s-au putut îngădui mai ușor unul pe altul și pentru că nevoile care determină nașterea societății s-au făcut resimțite mai târziu.
>
> Să ne imaginăm o primăvară perpetuă pe pământ; să ne închipuim pretutindeni apă, vite, pășuni; să ni-i închipuim pe oameni ieșind din mâinile naturii și răspândindu-se dintr-o dată printre toate aceste bogății! Nu-mi închipui cum ar fi renunțat ei vreodată la libertatea lor primitivă și ar fi părăsit viața izolată și pastorală, atât de potrivită cu indolența lor naturală[59], pentru a-și impune, fără să fie forțați de necesitate, sclavia, muncile grele, mizeriile inseparabile ale stadiului social.
>
> Acela care a dorit ca omul să fie sociabil a atins cu degetul axa globului pământesc, înclinând axa universului. La această *ușoară mișcare* văd cum se schimbă fața pământului și se hotărăște vocația neamului omenesc: aud de departe strigătele de bucurie ale unei mulțimi fără judecată; văd cum se înalță palatele și orașele; văd cum se nasc artele, legile și comerțul; văd cum se formează popoarele, cum se sting, se desfac, se succed ca valurile mării; îi văd pe oameni adunați în câteva unghere ale locuinței lor pentru a se dezvolta reciproc, îi văd transformând într-un înfricoșător deșert restul lumii, demn monument al uniunii sociale și al utilității artelor!" (Sublinierile ne aparțin.)

Indolența naturală a omului barbar nu este o caracteristică empirică oarecare. Este o determinare originară indispensabilă sistemului natural. Ea explică de ce nu a putut omul

[59] Rousseau precizează în notă: „Este greu de conceput cât de leneș este omul în mod natural. S-ar putea spune că nu trăiește decât pentru a dormi, a vegeta, a sta nemișcat; cu greu se hotărăște să facă până și mișcările care să-l împiedice să moară de foame. Nimic nu menține atâta pe sălbatici în atașamentul pentru starea lor decât această plăcută indolență. Pasiunile care-l fac pe om neliniștit, prevăzător, activ, nu se nasc decât în cadrul societății. A nu face nimic este prima și cea mai puternică pasiune a omului după aceea de a se conserva. Dacă privim cu atenție, am vedea că, până și printre noi, fiecare muncește ca să ajungă la momentele de odihnă; și acum încă lenea ne face harnici".

să iasă în mod spontan din barbarie și să-și părăsească secolul de aur: pentru că nu avea în el însuși mișcare pentru a putea merge mai departe. Repausul este natural. Originea și sfârșitul constituie inerția. Neliniștea neputând apărea din repaus, ea nu survine stării omului și stadiului terestru corespunzător, barbarului și primăverii perpetue, decât printr-o catastrofă: ca efect al unei forțe strict imprevizibile în sistemul pământului. Iată de ce atributul antropologic al lenei trebuie să corespundă atributului geo-logic al inerției.

Întrucât catastrofa neliniștii și a diferențierii anotimpurilor n-a putut să fie logic produsă dinăuntrul sistemului inert, trebuie să ne imaginăm inimaginabilul: un bobârnac perfect exterior naturii. Această explicație aparent „arbitrară"[60] răspunde, de fapt, unei necesități profunde, împăcând, astfel, foarte multe exigențe. Negativitatea, originea răului, societatea, articularea vin *din afară*. Prezența este surprinsă de ceea ce o amenință. Pe de altă parte însă, este indispensabil ca această exterioritatea a răului să nu însemne nimic sau aproape nimic. Or, bobârnacul, „ușoara mișcare", produce o revoluție pornind de la nimic. Este de-ajuns ca forța celui care a atins cu degetul globul terestru să fie exterioară acestuia. O forță aproape nulă este o forță aproape infinită în momentul când ea este strict străină față de sistemul pe care îl pune în mișcare. Acesta nu-i opune niciun fel de rezistență, forțele antagonice nu funcționează decât în interiorul unui glob. Bobârnacul este atotputernic deoarece deplasează globul în vid. Originea răului sau a istoriei este, prin urmare, nimicul sau aproape-nimicul. Se explică, astfel, anonimatul Celui care a înclinat cu degetul său axa lumii. Acesta *nu este, poate, Dumnezeu*, deoarece Providența divină, la care Rousseau face atât de des referire, nu se poate să fi voit catastrofa și nu va fi avut nevoie de hazard și de vid ca să acționeze. Dar el *este, poate, Dumnezeu*, în măsura în care forța răului n-a însemnat nimic și nu presupune nicio eficiență reală. *Este, probabil*, Dumnezeu dat fiind că elocința și puterea sa sunt în același timp infinite și nu întâmpină nicio rezistență pe măsura lor. Putere infinită: degetul care înclină o lume. Elocință mută dat fiind că silențioasă: o mișcare de deget îi este suficientă lui Dumnezeu pentru a mișca, pentru a e-moționa [*émouvoir*] lumea. Acțiunea divină ascultă de modelul semnului cel mai elocvent, așa cum obsedează el, de exemplu, *Confesiunile* și *Eseul*. În ambele texte, exemplul semnului mut îl constituie „simpla mișcare de deget", „micul semn din deget[61]", o „mișcare a bețișorului".

Degetul și bețișorul sunt, aici, niște metafore. Și aceasta nu pentru că ar desemna altceva. Ci pentru că este vorba de Dumnezeu. Dumnezeu nu are mână, nu are nevoie de vreun organ. Diferențierea organică constituie specificul și nefericirea proprii omului. Aici, mișcarea silențioasă nu înlocuiește nici măcar o elocuțiune. Dumnezeu nu are nevoie de gură ca să vorbească, și nici să articuleze vocale. *Fragmentul* despre climate este, din acest punct de vedere, încă și mai tranșant decât *Eseul*:

> „Dacă ecliptica s-ar fi confundat cu ecuatorul, poate că niciodată n-ar fi existat emigrări de popoare, și fiecare, neputând să suporte altă climă în afara celei în care s-a născut, nu ar fi părăsit-o niciodată pe aceea. A înclina cu degetul axa lumii sau a-i spune omului: Acoperă întregul pământ și fii sociabil, a însemnat unul și același lucru pentru Acela care nu are nici nevoie, nici mână pentru a acționa, nici voce ca să vorbească" (p. 531).

[60] Așa a calificat-o R. Derathé (*Rousseau et la science...*, p. 180).
[61] Cf. J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, pp. 190-191.

Este *cu certitudine vorba de Dumnezeu*, deoarece genealogia răului este, în același timp, o teodicee. Originea catastrofică a societăților și a limbilor a permis, în același timp, și actualizarea facultăților virtuale care dormeau în om. Numai o cauză fortuită putea determina trecerea la act a unor puteri naturale care nu conțineau, în ele însele, nicio motivație suficientă pentru a se trezi la propria lor finalitate. Teleologia este, dintr-un anumit punct de vedere, externă, este tocmai ceea ce semnifică forma catastrofică a arheologiei. Până acolo încât, între acest deget care imprimă mișcarea pornind de la nimic și această auto-afectare a imaginației care, așa cum am văzut, *se trezește* singură plecând de la nimic, trezind apoi la viață toate celelalte virtualități, afinitatea este esențială. Imaginația există în mod natural, și totuși nimic din natură nu poate să explice trezirea ei. Suplementul față de natură există în natură ca un joc al acesteia. Cine va putea spune vreodată dacă lipsa din natură se află *în* natură, dacă o catastrofă precum aceea prin care natura *se abate de la ea însăși* mai continuă să fie naturală? O catastrofă naturală se supune legilor pentru a răsturna legea.

Că în mișcarea care îl face pe om să iasă din starea de natură și în trezirea imaginației care are darul de a actualiza facultățile naturale – în primul rând perfectibilitatea – există ceva catastrofic, iată o propoziție din cuprinsul *Eseului* al cărei loc și desen filosofic pot fi aflate în finalul părții întâi a *Discursului*:

> „După ce am dovedit că inegalitatea abia dacă se poate simți în starea de natură și că influența ei acolo este aproape nulă, mai rămâne să arăt originea și progresul în cursul dezvoltării succesive a spiritului uman. După ce am arătat că *perfectibilitatea*, virtuțile sociale, ca și celelalte facultăți pe care omul natural le primise în mod potențial, n-ar fi putut niciodată să se dezvolte de la sine, că ele ar fi avut nevoie pentru aceasta de concursul întâmplător al mai multor cauze străine, care putea să nu se producă niciodată și fără de care el ar fi rămas veșnic în starea sa primitivă, îmi rămâne să iau în considerare și să apropii diferitele întâmplări care au putut să perfecționeze rațiunea umană, alterând specia, care au putut să înrăiască o ființă făcând-o sociabilă, și după atâta vreme, să aducă în cele din urmă omul și societatea acolo unde se află astăzi" (p. 75).

Ceea ce numim, aici, teleologie externă permite stabilirea unui fel de discurs asupra metodei: întrebarea cu privire la origine nu este nici evenimențială, nici structurală; ea scapă alternativei simple a faptului și a dreptului, a istoriei și a esenței. Trecerea de la o structură la alta – de la starea de natură la starea de societate, de pildă – nu poate fi explicată prin nicio analiză structurală: un *factum* exterior, irațional, catastrofic trebuie să intervină. Hazardul nu face parte din sistem. Iar când istoria este incapabilă să determine acest fapt sau faptele de acest ordin, filosofia, printr-un soi de invenție liberă și mitică, trebuie să producă ipoteze factuale capabile să joace același rol, pentru a explica apariția unei noi structuri. Ar fi, așadar, un abuz să-i rezervăm istoriei faptele, iar filosofiei, dreptul și structura. Simplismul unei astfel de dihotomii este intolerabil pentru o formă a întrebării privitoare la origini care cere intervenția unor „cauze foarte mici", dar a căror „importanță" este „surprinzătoare".

> „Aceasta mă va scuti de nevoia de a stărui prea mult în reflecțiile mele asupra felului în care distanța în timp compensează caracterul neverosimil al evenimentelor, asupra importanței surprinzătoare a unor cauze foarte

> mici [*causes très légères*] atunci când acestea acționează fără încetare, asupra imposibilității de a respinge anumite ipoteze atunci când nu suntem în stare să determinăm gradul de certitudine al faptelor. Când trebuie să legăm două fapte ce ne sunt date ca reale printr-un șir de fapte intermediare, necunoscute sau socotite ca atare, este rolul istoriei, dacă există, să furnizeze faptele de natură să le lege; în lipsa ei, este rolul filosofiei să determine faptele similare care le pot lega; în sfârșit, în materie de evenimente, asemănarea reduce faptele la un număr de categorii [*classes*] diferite mult mai mic decât se poate imagina. Este suficient să supun aceste obiecte atenției celor care mă vor judeca; îmi este de ajuns că am făcut în așa fel încât cititorii de rând [*les lecteurs vulgaires*] să n-aibă nevoie să le ia în considerare."

Trecerea de la starea de natură la starea de limbaj și de societate, instaurarea suplementarității rămâne, deci, intangibilă pentru alternativa simplă geneză/structură, fapt/drept, rațiune istorică/rațiune filosofică. Rousseau explică suplementul pornind de la o negativitate perfect exterioară față de sistemul pe care tocmai l-a bulversat, și care intervine, prin urmare, în sânul acestuia după modelul unui *factum* imprevizibil, al unei forțe nule și infinite, al unei catastrofe naturale care nu se află situată nici în natură, nici în afara naturii, rămânând ne-rațională așa cum trebuie să fie originea rațiunii (și nu doar pur irațională, ca o opacitate în sistemul raționalității). Graficul suplementarității este ireductibil la logică, și aceasta, în primul rând, deoarece o înglobează ca pe unul dintre *cazurile* sale, fiind singurul care poate să-i genereze originea. Tocmai de aceea, catastrofa suplementarității, la fel ca și aceea care îi furnizase lui Jean-Jacques „periculosul subterfugiu" și „funestul avantaj", este – acestea erau, să ne amintim, cuvintele din *Confesiuni* – „de neconceput pentru rațiune". Posibilitatea rațiunii, a limbajului, a societății, *posibilitatea suplementară este de neconceput pentru rațiune*. Revoluția care a adus-o pe lume nu poate fi înțeleasă, cuprinsă cu mintea în funcție de schemele necesității raționale. Cel de-al doilea *Discurs* vorbește de o „întâmplare funestă" [*funeste hasard*]; Rousseau se află, aici, în plină evocare a societății aflate pe cale de a se naște – cea barbară –, între starea de natură și stadiul social. Este momentul „primăverii perpetue" din *Eseu*, „epoca cea mai fericită și cea mai durabilă", conform *Discursului*:

> „Cu cât ne gândim mai mult, ne dăm seama că această stare era cel mai puțin expusă unor schimbări [*révolutions*] profunde, cea mai prielnică pentru om, și că omul n-a putut ieși din această stare decât prin cine știe ce întâmplare funestă care, în interesul general, ar fi trebuit să nu survină niciodată" (p. 85).

A trebuit să se întâmple ceea ce niciodată n-ar fi trebuit să se întâmple. Între aceste două modalități se înscrie, prin urmare, necesitatea non-necesității, fatalitatea unui joc crud. Suplementul nu poate să corespundă decât logicii ne-logice a unui joc. Iar acest joc este jocul lumii. Lumea va fi trebuit să poată să joace pe axa ei pentru ca o simplă mișcare de deget s-o facă să se învârtească în jurul ei înseși. Numai pentru că exista, deja, joc în mișcarea lumii a putut o forță aproape nulă ca, *dintr-o dată*, *printr-o singură mișcare*, printr-un gest silențios, să dea societății, istoriei, limbajului, timpului, relației cu altul, morții șansa sau nesansa lor. Șansa și răul scrierii [*le mal d'écriture*] ce vor rezulta de aici vor avea sensul unui joc, sensul jocului. Rousseau nu *afirmă*, însă, acest lucru. Se resemnează cu el,

îi reține simptomele în contradicțiile reglate ale discursului său, îl acceptă și îl respinge, dar nu îl afirmă. Acela care a înclinat axa globului pământesc ar fi putut să fie un Dumnezeu jucător, riscând în același timp binele și răul, fără s-o știe. Peste tot însă, în alte locuri, el este determinat ca providență. Prin acest ultim gest și prin tot ceea ce se ordonează în funcție de el în gândirea lui Rousseau, sensul este scos în afara jocului. La fel cum se întâmplă în întreaga metafizică onto-teologică, la fel cum se întâmplă, deja, la Platon. Iar condamnarea artei, ori de câte ori este univocă, constituie o dovadă clară în acest sens.

Dacă societățile s-au născut în urma catastrofei este deoarece ele s-au născut printr-un accident. Rousseau naturalizează accidentul biblic: transformă Căderea într-un accident al naturii. Prin chiar acest gest însă, el transformă lovitura de zaruri, șansa sau scadența [*la chance ou l'échéance*] unui Dumnezeu jucător, într-o cădere vinovată. Între accidentele naturii și răul social există o complicitate care manifestă, de altfel, însăși Providența divină. Societatea nu se formează decât pentru a îndrepta accidentele naturii. Potopurile, cutremurele, erupțiile vulcanilor, incendiile i-au înspăimântat fără îndoială pe sălbatici, strângându-i însă, ulterior, laolaltă „pentru a repara împreună pierderile comune". Acestea au fost „instrumentele de care s-a servit Providența pentru a-i forța pe oameni să se asocieze". Formarea societăților a jucat un rol compensator în economia generală a lumii. Născută din catastrofă, societatea îmblânzește natura dezlănțuită. Ea trebuie să aibă și acest rol regulator, fără de care catastrofa ar fi fost mortală. Catastrofa însăși se supune unei economii. Este *conținută*. „Din momentul în care s-au constituit societățile, marile accidente au încetat și au devenit mult mai rare; se pare că acest mecanism funcționează încă: aceleași nenorociri care-i adună pe oamenii risipiți îi împrăștie pe cei care sunt reuniți"[62] (cap. IX).

Războiul dintre oameni are ca efect reducerea războiului dintre elementele naturale. Această economie marchează cât se poate de evident faptul că degradarea provenită din catastrofă trebuie să fie, așa cum am văzut în altă parte, compensată, limitată, regularizată printr-o operațiune suplementară a cărei schemă am evidențiat-o deja. „Fără aceste fenomene nu văd cum sistemul ar fi putut să dăinuiască, iar echilibrul să se mențină. În cele două regnuri organizate, speciile mari le-ar fi absorbit în cele din urmă pe cele mici. Întregul pământ n-ar mai fi rămas în curând acoperit decât de arbori și de fiare sălbatice; până la urmă, totul ar fi pierit." Urmează o superbă descriere a muncii omului, a cărui „mână" oprește degradarea naturii și „întârzie această dezvoltare".

Catastrofa deschide jocul suplementului dat fiind că înscrie diferența locală. Unității „primăverii perpetue", ea face să-i succeadă dualitatea principiilor, polaritatea și opoziția locurilor (nordul și sudul), mișcarea de revoluție a anotimpurilor care repetă în mod regulat catastrofa[63]; ea ne face, dintr-un anumit punct de vedere, să schimbăm locul și clima rămânând pe loc, producând, în sfârșit, alternanța dintre cald și frig, dintre apă și foc.

---

[62] Dacă forța de împrăștiere poate să apară și înainte, și după catastrofă, dacă această catastrofă îi adună pe oameni atunci când apare, dar îi risipește din nou prin persistența sa, ne explicăm, atunci, coerența teoriei nevoii, dincolo de aparentele ei contradicții. Înainte de catastrofă, nevoia îi menține pe oameni împrăștiați; când se produce catastrofa, nevoia îi adună laolaltă. „Pământul îi hrănește pe oameni; însă, pe când primele nevoi i-au împrăștiat, alte nevoi îi adună la un loc și doar atunci ajung să vorbească și să se vorbească despre ei. Ca să nu mă aflu în contradicție cu mine însumi, trebuie să-mi iau răgazul să mă explic."

[63] *Eseu*: „Mișcarea de revoluție a anotimpurilor este o altă cauză, mai generală și mai permanentă, care a trebuit să producă același efect în zonele climatice expuse la această variație". *Fragmentul* despre climate: „O altă variație, care o multiplică și se combină cu precedenta, este aceea a anotimpurilor. Succesiunea lor, aducând

Limba și societatea se instituie conform raportului suplementar dintre cele două principii sau dintre cele două serii de semnificații (nord / iarnă / frig / nevoie / articulare; sud / vară / căldură / pasiune / accentuare).

În nord, iarna, când este frig, nevoia creează convenția.

> „Siliți să se aprovizioneze pentru iarnă, iată-i pe locuitori în situația de a se întrajutora, iată-i constrânși să stabilească între ei un fel de convenție. Când incursiunile devin cu neputință și asprimea frigului îi ține pe loc, plictiseala îi leagă la fel de mult ca și nevoia. Laponii îngropați în ghețurile lor, eschimoșii, cel mai sălbatic dintre toate popoarele, se reunesc iarna în cavernele lor, iar vara nu se mai cunosc între ei. Sporiți cu un grad dezvoltarea și luminile lor și-i veți avea reuniți pentru totdeauna."

Focul suplinește căldura naturală, oamenii din nord trebuie să se strângă în jurul unei vetre. Și nu doar pentru fierberea alimentelor – iar omul, în viziunea lui Rousseau, este singurul animal capabil în același timp să vorbească, să trăiască în societate și să fiarbă ceea ce mănâncă –, ci pentru a dansa și a pentru a se iubi.

> „Nici stomacul, nici intestinele omului nu sunt făcute pentru a digera carnea crudă; în general, gustul său nu o suportă. Cu excepția eschimoșilor, despre care tocmai am vorbit, chiar și sălbaticii își frig carnea. La folosul întrebuințării focului, necesar pentru a fierbe carnea, se adaugă plăcerea pe care acesta o oferă privirii, ca și încălzirea agreabilă a corpului. Aspectul flăcării, care pune pe fugă animalele, îl atrage pe om. Oamenii se strâng în jurul unei vetre comune, fac ospețe, dansează; dulcile legături ale obișnuinței îl apropie pe nesimțite pe om de semenii săi, iar pe această vatră rustică arde focul sacru care aduce în adâncul inimilor cel dintâi sentiment de omenie."

În sud, mișcarea e inversă, ea conduce nu de la nevoie spre pasiune, ci de la pasiune către nevoie. Iar suplementul nu-l mai constituie, aici, căldura vetrei, ci răcoarea punctului de apă:

> „În țările calde, izvoarele și râurile, inegal răspândite, sunt alte puncte de întrunire, cu atât mai necesare cu cât oamenii pot să se lipsească mai greu de apă decât de foc. Mai ales barbarii, care trăiesc de pe urma turmelor lor, au nevoie de adăpători comune... Facilitatea accesului la surse de apă poate să rețină mai multă vreme comunitatea locuitorilor în ținuturi cu apă din abundență".

Această mișcare este, fără îndoială, inversul celeilalte, dar am greși dacă am vedea, aici, vreo urmă de simetrie. Întâietatea sudului este declarată. Structurii de reversibilitate pe care tocmai am descris-o, Rousseau ține să-i atribuie un început absolut și fix: „neamul omenesc, născut în țările calde". Reversibilitatea s-a supraimprimat peste simplitatea originii. Țările calde se află mai aproape de „primăvara perpetuă" a vârstei de aur. Se află într-un acord mai profund cu inerția ei inițială. Pasiunea este, în ele, mai aproape de origine, iar apa se află în niște relații mai intime decât focul cu prima nevoie și cu cea dintâi pasiune.

---

alternativ mai multe feluri de clipă în una singură, îi obișnuiește pe oamenii care locuiesc sub acea climă cu impresiile lor diferite, făcându-i capabili să călătorească și să trăiască în toate ținuturile a căror temperatură se face simțită și în al lor" (p. 531).

Cu prima nevoie deoarece „oamenii pot să se lipsească mai greu de apă decât de foc". Și cu cea dintâi pasiune, altfel spus, cu iubirea ale cărei „prime licăriri [*feux*]" au țâșnit din „cristalul limpede al fântânilor". Iată de ce limba și societatea originare, așa cum au apărut ele în țările calde, sunt absolut pure. Ele sunt descrise în imediata proximitate față de acea limită insesizabilă la care societatea s-a format fără a fi început să se degradeze; la care limba este instituită, continuând, însă, să rămână un cântec pur, o limbă de pură accentuare, un fel de neumă. Ea nu mai este animală, dat fiind că exprimă, acum, pasiunea, dar nu a devenit întru totul convențională, dat fiind că se sustrage articulării. Originea acestei societăți n-o constituie un contract, ea nu trece prin tratate, convenții, legi, diplomați și *reprezentanți*. Este o *sărbătoare*. Se consumă în *prezență*. Există, firește, o anumită experiență a timpului, dar este vorba de un timp al prezenței pure, care nu dă loc nici calculului, nici reflecției, nici comparației: „epocă fericită, când nimic nu delimita orele[64]". Este timpul *Visărilor*. Un timp care nu cunoaște, de asemenea, nici diferarea: nu îngăduie niciun interval, nu permite niciun ocol între dorință și plăcere: „plăcerea și dorința amestecate se făceau simțite în același timp amândouă".

Să citim această pagină, cea mai frumoasă, fără îndoială, din întregul *Eseu*. Niciodată citată, ea ar merita, cu toate acestea, să fie reamintită ori de câte ori se evocă tema apei sau aceea a „transparenței cristalului"[65].

> „Însă în locurile aride unde nu se putea obține apă decât prin fântâni, a trebuit ca oamenii să se reunească pentru a le săpa sau cel puțin pentru a se pune de acord cu privire la întrebuințarea lor. Aceasta a trebuit să fie originea societăților și a limbilor în țările calde.
>
> Aici s-au format primele legături de familie, aici au avut loc primele întâlniri între cele două sexe. Tinerele fete veneau să caute apă pentru gospodărie, tinerii bărbați veneau să-și adape turmele. Aici privirile obișnuite cu mereu aceleași lucruri din copilărie au început să observe totul mai cu înduioșare. Inima se tulbura la vederea acestor noi obiecte, o atracție necunoscută o făcea mai puțin sălbatică, ea simțea plăcerea de a nu fi singură. Apa a devenit pe nesimțite mai necesară, turma era însetată mai des; veneai în grabă și plecai cu părere de rău. În această epocă fericită, când nimic nu delimita orele, nimic nu te obliga să le ții socoteala, timpul nu avea altă măsurătoare în afară de amuzament și de plictiseală. Sub bătrâni stejari biruind anii, o tinerețe înflăcărată își uita treptat ferocitatea, se îmblânzeau puțin câte puțin unii pe alții; străduindu-se să se facă înțeleși, au învățat să se explice. Aici s-au făcut primele sărbători, picioarele tresăltau de bucurie, gestul curtenitor nu mai era de ajuns, glasul îl însoțea cu accente pasionate, plăcerea și dorința amestecate se făceau simțite în același timp amândouă. Aici a fost, în sfârșit, adevăratul leagăn al popoarelor, și din cristalul limpede al fântânilor au țâșnit primele licăriri ale iubirii."

---

[64] Vom compara această descriere a sărbătorii cu cea din *Scrisoarea către d'Alembert* și, mai cu seamă în ceea ce privește timpul, cu cea din *Emil*: „Am fi valeții noștri, ca să fim stăpânii noștri; fiecare ar fi servit de toți; timpul ar trece fără să-l socotim" (p. 340). Un drum foarte scurt ne-ar face să înțelegem că aceste două însemnări nu sunt juxtapuse: posibilitatea „comparației", în sensul pe care Rousseau îl dă acestui concept, este rădăcina comună a diferenței temporale (care ne permite să măsurăm timpul și ne aruncă în afara prezentului) și a diferenței, sau a disimetriei dintre stăpân și valet.

[65] Cf. M. Raymond, *Introduction aux Rêveries*, și capitolul lui J. Starobinski despre „Transparența cristalului" din *La transparence et l'obstacle*, p. 317. Rousseau nu apare niciodată citat în *Apa și visele* lui Bachelard.

Să nu uităm însă: ceea ce descrie Rousseau aici nu este nici ajunul societății, nici societatea formată, ci mișcarea unei nașteri, împlinirea continuă a *prezenței*. Acestui cuvânt trebuie să-i dăm un sens activ și dinamic. Este prezența în acțiune, la lucru, pe cale de a se prezenta pe ea însăși. Această prezență nu este o stare, ci devenirea-prezent a prezenței [*le devenir-présent de la présence*]. Niciuna dintre opozițiile de predicate determinate nu poate fi aplicată în mod clar pentru determinarea a ceea ce, între starea de natură și starea de societate, nu este o stare, un stadiu, ci o trecere care ar fi trebuit să se continue, să dureze asemenea prezentului din *Visări*. Este, deja, societatea, pasiunea, limbajul, timpul, dar nu este, încă, aservirea, preferința, articularea, măsura și intervalul. Suplementaritatea este posibilă, dar nimic nu s-a pus, încă, în joc. În viziunea lui Rousseau, sărbătoarea exclude jocul. Momentul sărbătorii este momentul acestei continuități pure, al in-diferării dintre timpul dorinței și timpul plăcerii. Înaintea sărbătorii, nu există, în starea de pură natură, o *experiență* a continuului; după sărbătoare începe experiența *discontinuului*; sărbătoarea este modelul experienței continue. Tot ceea ce noi putem să fixăm în opoziții de concepte este, așadar, societatea formată a doua zi după sărbătoare. Iar aceste opoziții vor presupune, în primul rând, opoziția fundamentală a continuului față de discontinuu, a sărbătorii originare față de organizarea societății, a dansului față de lege.

Ce anume urmează acestei sărbători? Vârsta suplementului, a articulării, a semnelor, a reprezentanților. Or, această vârstă este aceea a prohibirii incestului. Înaintea sărbătorii nu exista incest pentru că nu exista prohibire a incestului și pentru că nu exista societate. După sărbătoare nu mai există incest pentru că este interzis. Acest lucru, Rousseau îl declară, îl vom citi. Dar cum el nu spune nici ce se întâmplă, din acest punct de vedere, în timpul sărbătorii și nici în ce anume constă in-diferarea de la dorință la plăcere, vom putea, dacă vrem, să completăm această descriere a „primelor sărbători" și să ridicăm interdicția care continuă să apese asupra ei.

Înaintea sărbătorii:

> „Cum așa? Înainte de aceste vremuri oamenii se năsteau din pământ? Generațiile se succedau fără ca cele două sexe să se fi unit și fără ca nimeni să se fi înțeles cu ceilalți? Nu, existau familii, dar nu existau națiuni; existau limbi domestice dar nu existau limbi populare, existau căsătorii, dar nu exista iubire. Fiecare familie își era suficientă sieși și se perpetua prin propriul său sânge. Copiii născuți din același părinte creșteau împreună și găseau puțin câte puțin modalități de a se înțelege între ei; sexele se distingeau odată cu vârsta, tendința naturală era suficientă pentru a-i uni, instinctul ținea loc de pasiune, obișnuința ținea loc de predilecție, oamenii deveneau soț și soție fără să fi încetat să fie frate și soră".

Această non-prohibire ia sfârșit *după sărbătoare*. Vom fi cu atât mai puțin surprinși de omiterea incestului în evocarea sărbătorii cu cât vom fi mai atenți la o altă lacună, atât de frecventă, ce-i drept: descriind non-prohibirea incestului, Rousseau n-o amintește deloc pe mamă, ci doar pe soră[66]. Iar într-o notă cerută de cuvântul „soră", Rousseau explică,

[66] Atât timp cât incestul este permis, nu există, firește, incest, dar nici pasiune amoroasă. Relațiile sexuale se limitează la nevoile reproducerii; sau nu există deloc: este situația copilului din *Emil*. Ar mai spune, însă, Rousseau despre raporturile copilului cu mama sa ceea ce spune aici despre raporturile lui cu sora? Este adevărat însă că mama lipsește cu desăvârșire din *Emil*. „Copilul crescut potrivit cu vârsta sa e singur. Nu cunoaște decât

oarecum încurcat, că prohibirea incestului va fi trebuit să succeadă sărbătorii, născându-se din actul de naștere al societății umane, pecetluind-o printr-o lege *sfântă*:

> „Era obligatoriu ca primii bărbați să se fi căsătorit cu surorile lor. În simplitatea primelor moravuri, acest obicei s-a perpetuat fără nicio dificultate, câtă vreme familiile au rămas izolate *și chiar după reunirea celor mai vechi popoare; însă legea care a abolit acest obicei nu este mai puțin venerabilă* [*sacrée*] *doar fiindcă este o instituție omenească*. Cei care nu privesc această lege decât ca pe o legătură pe care ea o stabilește între familii nu observă latura cea mai importantă. În familiaritatea pe care convițuirea domestică a stabilit-o în mod necesar între cele două sexe, din momentul în care *o lege atât de sfântă ar înceta să se mai adreseze inimilor* și să se impună simțurilor, nu ar mai exista bunăvoință între oameni și cele mai înduioșătoare moravuri ar cauza repede nimicirea neamului omenesc" (sublinierile noastre).

În general, Rousseau nu acordă caracterul de sacralitate, de sfințenie decât glasului natural care vorbește inimii, legii naturale, singura care se întipărește în inimă. Nu este sfântă, în ochii săi, decât *o singură* instituție, *o singură* convenție fundamentală: aceasta, așa cum spune *Contractul social*, este ordinea socială însăși, dreptul dreptului, convenția care servește drept fundament pentru toate convențiile: „Ordinea socială este un drept sfânt care stă la temelia tuturor celorlalte. Totuși, acest drept nu vine nicidecum de la natură, ci este întemeiat pe convenții" (Cartea I, Cap. I, trad. rom., *op. cit.*, p. 6)

Nu ne putem prevala, oare, de această afirmație pentru a așeza prohibirea incestului, legea dintre toate cea mai sfântă, la același nivel cu această instituție fundamentală, cu această ordine socială care le susține și le legitimează pe toate celelalte? Funcția prohibirii incestului nu este nici numită, nici expusă în *Contractul social*, dar își are locul ei marcat în alb. Recunoscând familia drept singura societate „naturală", Rousseau precizează că ea nu se poate menține, dincolo de urgențele biologice, decât „prin convenție". Or, între familie ca societate naturală și organizarea societății civile există niște raporturi de analogie și de imagine: „șeful este o imagine a tatălui, iar poporul este o imagine a copiilor; fiind născuți cu toții liberi și egali, ei nu-și înstrăinează libertatea decât în propriul lor folos". Un singur element strică acest raport analogic: tatăl politic nu-și mai iubește copiii, elementul legii îl desparte de ei. Prima convenție, cea care a transformat familia biologică în societate instituită, a deplasat, prin urmare, figura tatălui. Dar pentru că tatăl politic, în ciuda separației sale și în ciuda abstracțiunii legii pe care o incarnează, trebuie să-și ofere plăcere, o nouă investire devine necesară. Ea va avea forma suplementului: „Deosebirea stă doar în faptul că, în familie, dragostea tatălui pentru copiii săi este răsplata îngrijirii pe care le-o dă; pe când în stat, plăcerea de a comanda înlocuiește această dragoste, pe care șeful nu o are față de supușii săi" (p. 7).

Cu greu se poate, așadar, separa prohibirea incestului (lege sfântă, spune *Eseul*) de „ordinea socială", „drept sfânt care stă la temelia tuturor celorlalte". Dacă această lege sfântă ține de însăși ordinea contractului social, de ce nu este ea *numită* în *expunerea*

legăturile prin obișnuință; o iubește pe sora lui așa cum își iubește ceasornicul, iar pe prieten ca pe câinele său. Nu se socotește de niciun sex, de nicio specie; bărbatul și femeia îi sunt deopotrivă de străini" (p. 202).

Contractului social? De ce nu apare ea decât într-o notă din subsolul unei pagini dintr-un *Eseu* rămas inedit?

Totul ne îngăduie, într-adevăr, să respectăm coerența discursului teoretic al lui Rousseau reintroducând prohibirea incestului în acest loc. Dacă este considerată sfântă deși este instituită este deoarece, deși este instituită, ea este universală. Reprezintă ordinea universală a culturii. Iar Rousseau nu *consfințește* convenția decât cu o singură condiție: ca ea să poată fi universalizată și să poată fi considerată, chiar dacă așa ceva ar însemna o culme a artificiului, o lege cvasi-naturală, aflată în conformitate cu natura. Este tocmai cazul acestei interdicții. Ea este și de ordinul acelei prime și *unice* convenții, al acelei prime unanimități la care *Contractul social* ne spune că „trebuie să ne întoarcem întotdeauna" (p. 14) pentru a înțelege posibilitatea legii. O lege este cea care trebuie să constituie originea legilor.

În nota din *Eseu*, această lege nu este nici pe departe justificată. Ea nu trebuie să se explice prin circulația socială și prin economia legilor de înrudire, prin „legătura pe care ea o stabilește între familii": toate acestea presupun interdicția, dar nu dau seamă de ea. Ceea ce trebuie să ne îndepărteze de la incest este descris, atunci, în niște termeni în care se amestecă, confundându-se reciproc, morala ("înfricoșătoare moravuri") și un fel de economie biologică a speciei („nimicirea neamului omenesc"). Pe lângă faptul că aceste argumente sunt eterogene, dacă nu chiar contradictorii (argumentul cazanului pe care-l reamintește Freud în *Traumdeutung*), niciunul dintre ele nu este pertinent în interiorul argumentației înseși: morala care condamnă incestul este produsă pornindu-se de la interdicție, avându-și originea în aceasta; iar argumentul biologic sau natural este *ipso facto* anulat prin ceea ce ni se spune cu privire la vârsta care a precedat interdicția: generațiile se succedau generațiilor. „Chiar după reunirea celor mai vechi popoare", „acest obicei s-a perpetuat fără nicio dificultate": acest fapt care ar trebui să limiteze universalitatea sfintei legi nu îl oprește pe Rousseau.

Societatea, limba, istoria, articularea, pe scurt, suplementaritatea, apar, deci, în același timp cu prohibirea incestului. Aceasta este articularea [*la brisure*] dintre natură și cultură. Acest enunț nu numește mama în textul lui Rousseau. Dar îi semnalează cu atât mai precis locul. Vârsta semnelor instituite, epoca raportului convențional dintre reprezentant și reprezentat aparține timpului acestei interdicții.

Dacă vom ține, acum, seama de faptul că femeia naturală (natura, mama, dacă vrem sora) este un reprezentat sau un semnificat înlocuit, suplinit în dorință, adică în pasiunea socială, și aceasta mai presus de nevoie, vom avea singurul reprezentant, unicul semnificat pe care Rousseau, proslăvind sfințenia interdicției, îl prescrie pentru a fi înlocuit cu semnificantul său. El nu numai că acceptă, dar, *cel puțin o dată*, chiar ordonă aplicarea de drept a sacrei obligații a semnului, a sfintei necesități a reprezentantului. „În general, citim în *Emil*, nu înlocuiești niciodată un lucru cu un semn, decât atunci când ți-e *imposibil să i-l arăți*, căci semnul absoarbe atenția copilului și-l face să uite lucrul reprezentat" (p. 151; sublinierile noastre).

Există prin urmare, aici, o imposibilitate de a arăta lucrul însuși, dar această imposibilitate nu este naturală, Rousseau o spune el însuși; ea nu este, însă, nici un element al culturii între altele, deoarece reprezintă o interdicția sfântă și universală. Este elementul culturii înseși, originea nedeclarată a pasiunii, a societății, a limbilor: cea dintâi suplementaritate care permite, în general, înlocuirea semnificatului cu semnificantul, a semni-

ficanților cu alți semnificanți, fapt care dă, ulterior, loc unui discurs cu privire la diferența dintre cuvinte și lucruri. Suplementaritate atât de periculoasă încât nu este arătată decât indirect, prin exemplele unora dintre efectele ei derivate. Ea nu poate fi nici arătată, nici numită ca atare, în sine, ci doar indicată, cu o mișcare tăcută a degetului.

Deplasarea raportului cu mama, cu natura, cu ființa ca semnificat fundamental, aceasta este, în mod cert, originea societăților și a limbilor. Dar se mai poate vorbi, atunci, de origine? Conceptul de origine, sau de semnificat fundamental, este oare altceva decât o funcție, indispensabilă dar situată, înscrisă în sistemul de semnificare inaugurat de interdicție? În jocul suplementarității, întotdeauna va fi posibilă raportarea unor substituți la semnificatul lor, de fiecare dată, însă, acesta va fi tot un semnificant. Niciodată semnificatul fundamental, sensul ființei reprezentate, și cu atât mai puțin lucrul însuși, nu ne vor fi date în persoană, în afara semnului sau în afara jocului. Nici măcar ceea ce spunem, ceea ce numim, ceea ce descriem sub denumirea de prohibire a incestului nu scapă jocului. Există un punct în sistem în care semnificantul nu mai poate fi înlocuit cu semnificatul său, ceea ce are drept consecință faptul că niciun semnificant, pur și simplu, nu poate să fie înlocuit. Căci punctul de non-înlocuire este și punctul de orientare al întregului sistem de semnificare, punctul în care semnificatul fundamental se promite pe sine ca punctul terminus al tuturor trimiterilor, sustrăgându-se sub forma a ceea ce, în același timp, ar putea să distrugă întregul sistem al semnelor. El este în același timp enunțat și interzis de către toate semnele. Limbajul nu este nici prohibirea, nici transgresarea, ci le împerechează neîncetat pe una cu cealaltă. Acest punct nu există, el este întotdeauna sustras sau, ceea ce înseamnă același lucru, întotdeauna deja înscris în mișcarea din care ar trebui sau ar fi trebuit, urmând indestructibila și muritoarea noastră dorință, să scape. Acest punct se oglindește în sărbătoare, în punctul de apă în jurul căruia „picioarele tresăltau de bucurie", atunci când „plăcerea și dorința amestecate se făceau simțite în același timp amândouă". Sărbătoarea ar fi *ea însăși* incestul *însuși*, dacă ceva de felul acesta – *el însuși* – ar putea *avea loc*; dacă, având loc, incestul n-ar trebui să confirme interdicția: înainte de interdicție, nu există incest; odată interzis, el nu poate să devină incest decât recunoscând interdicția. Ne aflăm întotdeauna dincoace sau dincolo de limită, de sărbătoare, de originea societății, de acel prezent în care, simultan, interdicția apare (ar apărea) odată cu transgresiunea: ceea ce (se pe)trece întotdeauna, și (totuși) nu are, *la propriu*, nicicând loc. Întotdeauna este *ca și cum* aș fi comis un incest.

Această *naștere a societății* nu este, prin urmare, o trecere, ci pur și simplu un punct, o limită pură, fictivă și instabilă, insesizabilă. O depășim atingând-o. În ea, societatea se atacă [*entame*] pe sine și se diferă. Începând, ea începe să se degradeze. Sudul trece imediat la nord de el însuși. Depășind nevoia, pasiunea generează nevoi noi care, la rândul lor, o corup. Degradarea post-originară este analoagă repetiției pre-originare. Articularea, substituindu-se pasiunii, restaurează ordinea nevoii. Tratatul ține loc de iubire. Abia schițat, dansul degenerează. Sărbătoarea se transformă, pe loc, în război. Și, deja, la punctul de apă:

> „Mai ales barbarii, care trăiesc de pe urma turmelor lor, au nevoie de adăpători comune, și istoria celor mai vechi timpuri ne învață că, într-adevăr, la locurile de adăpare au început deopotrivă și tratatele, și certurile lor*.

* Vezi exemplul, și pentru unele, și pentru altele, în capitolul 21 al *Cărții Facerii*, între Avraam și Abimelec, în legătură cu izvorul legământului".

Se întâmplă astfel deoarece punctul de apă se află la granița dintre pasiune și nevoie, dintre cultură și pământ. Puritatea apei oglindește focurile iubirii; este „cristalul limpede al fântânilor"; dar apa nu este doar transparența inimii, ci și prospețimea, răcoarea: în uscăciunea sa, corpul are *nevoie* de ea, corpul naturii, acela al turmelor și acela al păstorului barbar: „oamenii pot să se lipsească mai greu de apă decât de foc".

Dacă cultura se atacă [*entame*] astfel, pe sine în punctul său de origine, nicio ordine liniară, fie ea logică sau cronologică, nu poate să fie recunoscută. În această atacare de sine, în acest început[XII], ceea ce începe s-a alterat deja, revenind, astfel, dincoace de origine. Vorbirea nu se lasă auzită în sud decât articulându-se, răcindu-se dat fiind că exprimă, din nou, nevoia. Ea se reîntoarce, atunci, în nord, sau, ceea ce revine la unul și același lucru, în sudul sudului. A doua zi după sărbătoare seamănă inevitabil cu ajunul sărbătorii, iar punctul de dans nu este decât limita insesizabilă a diferenței dintre ele. Sudul și nordul nu sunt niște teritorii, ci niște locuri abstracte care nu apar ca atare decât raportându-se la ele însele plecând de la celălalt. Limba, pasiunea, societatea nu sunt nici din nord, nici din sud. Ele sunt mișcarea de suplementaritate prin care cei doi poli se substituie *rând pe rând* unul celuilalt: mișcarea prin care accentul se alterează pe sine fiind atacat prin articulare, mișcarea prin care el se diferează spațiindu-se. Diferența locală nu este decât diferarea dintre dorință și plăcere. Ea nu privește, așadar, doar diversitatea limbilor, nu este doar un criteriu de clasificare lingvistică, este însăși originea limbilor. Rousseau nu declară acest fapt, dar am văzut că-l descrie.

Că scrierea este cealaltă denumire a acestei diferări este tocmai ceea nu vom înceta, acum, să verificăm.

[XII] În original, *entame*, prima bucată ruptă, detașată dintr-un întreg (*N.t.*).

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITARĂ

CAPITOLUL IV —

De la suplement la sursă: teoria scrierii

Să îngustăm unghiul și să pătrundem în text prin locul în care scrierea este numită, analizată pentru ea însăși, înscrisă în teorie și pusă în perspectivă istorică. Capitolele V, „Despre scriere", și VI, „Dacă este probabil ca Homer să fi știut să scrie", poate puțin cam artificial separate, sunt dintre cele mai lungi ale *Eseului*, cele mai lungi de fapt. Oricum, după cel dedicat formării limbilor meridionale. Am evocat, deja, remanierile aduse capitolului despre Homer: era vorba, în acel caz, de a reface sau de a menține coerența teoriei împotriva unui fapt care părea a o amenința. Dacă însă cântecul, poemul, eposul sunt incompatibile cu scrierea, dacă riscă, prin ea, moartea, cum se poate explica, atunci, coexistența celor două vârste? Ca și faptul că Homer ar fi știut să scrie, că ar fi avut, în orice caz, cunoștință de existența scrierii, așa cum dovedește episodul lui Belerofon[1] din *Iliada*? Rousseau ține seama de acest fapt, dar, „încăpățânat în paradoxurile" sale, declară că este tentat să dea vina pe „compilatorii lui Homer". Nu vor fi scris ei, cumva, ulterior această poveste despre scriere, introducând-o cu violență în niște „poeme [care] au rămas multă vreme scrise doar în memoria oamenilor"? „Puține urme ale artei scrierii se văd nu doar în restul *Iliadei*, ci aș îndrăzni să afirm că întreaga *Odisee* nu este altceva decât o țesătură de nerozii și de inepții pe care o literă, două le-ar fi prefăcut în fum, în loc să

[1] „Mi-a trecut adesea prin gând să mă îndoiesc nu doar de faptul că Homer ar fi știut să scrie, dar chiar de faptul că se scria pe vremea lui. Regret foarte mult că această îndoială a mea este dezmințită atât de clar de povestea lui Belerofon din *Iliada*." Preocupat, apoi, să conteste nu numai importanța, ci însăși autenticitatea episodului cu Belerofon, Rousseau nu acordă nicio atenție sensului său: faptul că singura urmă de scriere era, la Homer, o scrisoare de moarte. Belerofon poartă înscrisă pe el, fără să știe, propria condamnare la moarte. Într-o infinită înlănțuire de reprezentări, dorința poartă moartea prin intermediul ocolit al scrierii. „Dar frumoasa Anteia, soția lui Proitos, robită de dorința tainicei iubiri, ispiti pe viteaz [pe Bellerophontes, fiul lui Glaucus], fără să-i înduplece gândul înțelept." Nereușind, își amenință soțul: „Te blestem, Proitos, s-ajungi pradă Morții, dacă nu-l vei ucide pe Bellerophontes; în ciuda vrerii mele, a vrut să mă dezmierde". Regele, reprezentant al dorinței Anteei, nu îndrăznește să ucidă cu propria sa mână. El îndrăznește, însă, să scrie și, amânând [*différant*] omorul, scrie cu propria sa mână, „pe o tăbliță, ce fusese-ndoită și apoi pecetluită", „semnele pierzaniei" (θυμοφθόρα). Îl trimite pe Bellerofon în Lycia, încredințându-i aceste „semne de moarte" (σήματα λυγρὰ). La citirea acestui mesaj, ilizibil pentru Bellerofon, cumnatul lui Proitos, regele Lyciei, va trebui să înțeleagă că trebuie să-l ucidă pe purtătorul „semnelor". Là rândul său însă, el amână omorul, trimițându-l pe Bellerofon să se expună morții ucigând Himera, „zeiasca Chimaira", „cea nebiruită", sau pe „vestiții Solimi", și îi întinde diverse capcane, sub formă de ambuscade. Zadarnic însă. Sfârșește prin a-i oferi propria fiică drept soție. Mai târziu, Bellerofon va înceta să mai fie iubit de zei, ducându-se să rătăcească „prigonit pe câmpurile aleene (...) și ocolea amarnic pașii omenești, cu inima înfrântă..." (Homer, *Iliada*, VI, 144, traducere de Sanda Diamandescu și Radu Hâncu, București, Editura Minerva, col. „Biblioteca pentru toți", vol. I, pp. 103-104).

socotim că acest poem este rezonabil și chiar bine condus, presupunând că eroii săi n-ar fi cunoscut scrierea. Dacă *Iliada* ar fi fost scrisă, atunci ar fi fost mult mai puțin cântată..."

Se impune, prin urmare, salvarea cu orice preț a unei teze fără de care întreaga teorie a limbajului s-ar preface în scrum. Semnul de încăpățânare pe care tocmai l-am evidențiat ne demonstrează cât se poate de clar: aceste capitole dedicate scrierii constituie un moment decisiv al *Eseului*. Ele abordează, în plus, una dintre foarte puținele teme care, tratate în *Eseu*, lipsesc din al doilea *Discurs*; care lipsesc chiar, ca teme articulate în cadrul unei teorii organizate, din tot restul textelor.

De ce nu a elaborat până la capăt și nu a publicat niciodată Rousseau o teorie a scrierii? Pentru că se considera un prost lingvist, așa cum declară în proiectul de prefață? Pentru că teoria scrierii depinde, în mod strict, de teoria limbajului așa cum apare ea dezvoltată în *Eseu*? Iar dacă n-ar fi așa, acest argument, presupus în mod rațional, n-ar fi, oare, cu atât mai semnificativ? Sau, poate, din pricină că *Eseul* trebuia să constituie un apendice al celui de-al doilea *Discurs*? Sau pentru că lui Rousseau, așa cum el însuși declară în *Emil*, îi este „rușine" să vorbească despre o nerozie precum scrierea? De ce apare rușinea tocmai aici? Ce trebuie să fi investit cineva în semnificația scrierii pentru a-i fi, apoi, rușine să vorbească despre ea? Să scrie despre ea? Să o scrie? Și de ce ar fi o nerozie această operațiune căreia, în același timp, mai ales în *Eseu*, i se recunosc niște puteri atât de periculoase, mortale?

Oricum am privi lucrurile, importanța acestor două capitole, efortul încăpățânat de a consolida o teorie, șiretenia laborioasă pentru a descalifica interesul arătat scrierii constituie niște semne care în niciun caz nu pot fi neglijate. Aceasta este situația scrierii în istoria metafizicii: temă umilită, discreditată, lateralizată, reprimată, deplasată, dar care, din locul în care este ținută închisă, exercită o presiune permanentă și obsedantă. Problema care se pune este aceea de a bifa [*biffer*] o scriere temută pentru că anulează [*rature*], ea însăși, prezența propriului în vorbire.

Metafora originară

Această situație este reflectată de locul pe care-l ocupă capitolul *Despre scriere* în cadrul *Eseului*. Cum ajunge, într-adevăr, să construiască Rousseau această teorie a scrierii cu ajutorul unor elemente de împrumut? El face acest lucru după ce a descris originea limbilor. Este vorba de un suplement la originea limbilor. Acest suplement expune, într-adevăr, o supleanță aditivă, un suplement al vorbirii. El se inserează în punctul în care limbajul începe să se articuleze, luând, altfel spus, naștere din faptul de a-și fi lui însuși lipsă, în momentul când accentul său, marcă, în el, a originii și a pasiunii, dispare [*s'efface*] sub *cealaltă* marcă a originii care este articularea. În viziunea lui Rousseau, istoria scrierii este, efectiv, aceea a articulării. Devenirea-limbaj a strigătului este mișcarea prin care plenitudinea vorbită începe să devină ceea ce este pierzându-se, golindu-se, sfărâmându-se, articulându-se. Strigătul se vocalizează începând să șteargă expresia vocalică. Or, exact în momentul când se pune problema de a explica această ștergere originară [*effacement originaire*] a ceea ce, totuși, *la propriu* vorbind, constituie vorbitul vorbirii, și anume accentul vocal, Rousseau introduce capitolul său despre scriere. El trebuie să trateze în același timp despre consoană – care este din nord – și despre scriere. Capitolul *Despre scriere* trebuie, mai întâi – este primul său paragraf –, să evoce *obliterarea* accentului prin

articularea consonantică: *ștergere* [*effacement*] și *înlocuire* în același timp. Trebuie să recitim, aici, această introducere:

> „Oricine ar studia istoria și progresul limbilor ar constata că, cu cât expresiile devin mai monotone, cu atât consoanele se multiplică și că accentele care se șterg, cantitățile care se egalizează sunt compensate prin combinații gramaticale și prin noi articulări; însă aceste schimbări nu se petrec decât cu ajutorul timpului. Pe măsură ce nevoile cresc, pe măsură ce problemele se încâlcesc, pe măsură ce luminile câștigă teren, limbajul își schimbă caracteristicile: devine mai just și mai puțin pasionat; înlocuiește sentimentele cu idei, nu se mai adresează inimii, ci rațiunii. Din aceeași cauză accentul se stinge, articularea câștigă teren, limba devine mai exactă, mai clară, dar și mai stufoasă, mai surdă și mai rece. Acest progres mi se pare absolut natural. Un alt mijloc de a compara limbile și de a judeca vechimea lor provine din scriere, și aceasta în măsură inversă față de gradul de perfecțiune al acestei arte. Cu cât scrierea este mai grosolană, cu atât limba este mai veche".

Progresul scrierii este, așadar, un progres natural. Și este un progres al rațiunii. Progresul ca regresiune este devenirea rațiunii ca scriere. De ce este *natural* acest progres periculos? Fără îndoială pentru că e *necesar*. Dar și pentru că, în interiorul limbii și al societății, necesitatea operează pe niște căi și prin intermediul unor forțe care aparțin stării de pură *natură*. Schemă pe care am verificat-o deja: nevoia, nu pasiunea, este cea care pune lumina în locul căldurii, claritatea în locul dorinței, justețea în locul forței, ideile în locul sentimentului, rațiunea în locul inimii, articularea în locul accentului. Naturalul, ceea ce era inferior și anterior limbajului, acționează *ulterior* în limbaj, operează în interiorul acestuia *după* origine, provocând decăderea sau regresiunea. El devine, atunci, ulteriorul care înghite superiorul și-l târăște spre inferior. Acesta ar fi timpul straniu, indescriptibilul traseu al scrierii, mișcarea ireprezentabilă a forțelor și a amenințărilor ei.

Or, în ce anume constau *justețea* și *exactitatea* limbajului, acest sălaș al scrierii? Înainte de toate, în *proprietate*. Un limbaj just și exact ar trebui să fie absolut univoc și absolut propriu: non-metaforic. Limba se scrie, pro-regresează pe măsură ce domină sau șterge [*efface*] în ea însăși figura.

Adică propria sa origine. Deoarece limbajul este originar metaforic. Datorează, după Rousseau, această însușire mamei sale, pasiunea. Metafora este trăsătura care raportează limba la propria sa origine. Scrierea ar însemna, atunci, obliterarea acestei trăsături. A unor „trăsături ale mamei" (cf. mai sus). Aici, prin urmare, se impune să vorbim despre faptul că „Limbajul primar trebuie să fi fost figurat" (cap. III), propoziție care nu apare explicit decât în *Eseu*:

> „De vreme ce primele motive care l-au făcut pe om să vorbească au fost pasiunile, primele sale expresii au fost tropii. Limbajul figurat s-a născut primul, sensul propriu a fost descoperit ultimul. Lucrurile nu au fost denumite cu numele lor real decât atunci când au fost văzute sub forma lor veritabilă. La început nu se vorbea decât prin poezie; omul nu a găsit de cuviință să raționeze decât multă vreme după aceea".

Epică sau lirică, narațiune sau cântec, vorbirea arhaică este, în mod necesar, una poetică. Poezia, cea dintâi formă a literaturii, este de esență metaforică. Rousseau aparține, așadar, lucrurile nici n-ar fi putut să stea altfel și constatarea este, prin urmare, una mai

mult decât banală, tradiției care determină scrisul literar pornind de la vorbirea prezentă prin narațiune sau cântec; literalitatea literară nu ar fi decât un accesoriu suplementar care fixează sau care îngheață poemul, care reprezintă metafora. Literarul nu ar avea nicio specificitate; sau, cel mult, pe aceea a unui nefericit negativ al poeticului. În pofida a ceea ce am spus cu privire la urgența literară așa cum a trăit-o Rousseau, el se simte în largul său în această tradiție. Tot ceea ce am putea numi modernitate literară ține să marcheze, din contră, specificitatea literară împotriva aservirii față de poetic, altfel spus, față de metaforic, față de ceea ce Rousseau analizează, el însuși, ca fiind limbajul spontan. Dacă există, ceea ce este departe de a fi pur și simplu sigur, o originalitate literară, ea trebuie să se emancipeze, dacă nu față de metaforă, pe care tradiția a considerat-o ca fiind la rândul ei reductibilă, atunci, cel puțin, față de spontaneitatea sălbatică a figurii, așa cum apare ea în limbajul neliterar. Această insurecție modernă se poate dovedi triumfătoare sau, pe calea lui Kafka, despuiată de orice iluzie, disperată și, în mod cert, mai lucidă: literatura, care trăiește existând în afara ei înseși, în figurile unui limbaj care, mai întâi, nu este al său, sucomba și ca urmare a faptului că reintra în ea însăși prin non-metaforă. „Dintr-o scrisoare: «Mă mai încălzesc și eu cu ceva în iarna asta tristă». Metaforele sunt unele din multele lucruri care mă fac să deznădăjduiesc când mă apuc de scris (*Schreiben*). Lipsa de independență a scrisului, dependența față de slujnica ce vine să aprindă focul, de pisica așezată să se încălzească la sobă, chiar față de sărmanul bătrân care stă și el să se încălzească. Toate acestea sunt niște activități independente, de sine stătătoare, care se desfășoară după legile lor proprii; numai scrisul este neajutorat, nu trăiește în sine, e glumă și deznădejde" (Kafka, *Jurnal*, 6 decembrie 1921[1]).

„Limbajul primar trebuie să fi fost figurat": chiar dacă această propoziție nu-i aparține în exclusivitate lui Rousseau, chiar dacă el va fi putut să o întâlnească, de exemplu, la Vico[2], chiar dacă el o va fi citit, cu siguranță, la Condillac, care o preluase, cu certitudine, de la Warburton, se impune să subliniem originalitatea, în acest punct, a *Eseului*.

---

[1] Franz Kafka, *Opere complete*, vol. 3, traducere (aici, ușor modificată) de Mircea Ivănescu, București, Editura Univers, 1998, p. 361.

[2] Vico spune că a înțeles care este originea limbilor în momentul în care, după nenumărate dificultăți, și-a dat seama că „toate popoarele au fost la începuturile lor poeți", astfel încât, „descoperind originile poeziei (...) noi am descoperit în același timp originile limbilor și ale literelor cu care ele se scriu" (*Scienza nuova*, 1, trad. rom., *op. cit.*, p. 273). Distingerea a trei limbi ar corespunde, *mutatis mutandis*, schemei lui Rousseau; cea de-a doua limbă, care marchează atât apariția vorbirii, cât și apariția metaforei, ar constitui momentul originii propriu-zise, când cântecul poetic nu s-a spart încă în articulare și convenție. Vom compara: „Potrivit acestor trei feluri de naturi și de guvernări, s-au vorbit trei feluri de limbi care alcătuiesc vocabularul prezentei Științe; cea dintâi, în timpul familiilor, când oamenii păgâni abia pășiseră în umanitate; această limbă se dovedește a fi fost o limbă mută, folosindu-se de semne sau corpuri care aveau de bună seamă o legătură firească cu ideile pe care voiau să le semnifice; – a doua din aceste limbi s-a vorbit prin devizele eroice, adică prin asemănări, comparații, imagini, metafore și descrieri de natură care alcătuiesc principalul conținut al limbii eroice vorbite în vremea când domneau eroii; – a treia a fost limba omenească făcută din cuvinte convențional stabilite de către popoare..." (3, 1, p. 132). În altă parte: „Această limbă primară nu se întemeia pe natura însăși a lucrurilor, ci era o limbă alcătuită doar din imagini, imagini divine în cea mai mare parte a lor, care preschimba lucrurile neînsuflețite în ființe însuflețite" (3, 1). „Principiul acestor origini, și al limbilor, și al literelor, se dovedește a fi fost faptul că, printr-o necesitate a naturii, care va fi demonstrată, primele popoare ale păgânătății au fost popoare-poeți care au vorbit în caractere poetice; această descoperire, cheia principală a Științei de față, noi am făcut-o printr-o stăruitoare cercetare de-a lungul aproape a întregii noastre vieți de scriitor" (3, *Idea dell'Opera*, I, p. 133). „Oamenii s-au eliberat de marile lor pasiuni cântând... n-au devenit capabili să formeze, cântând, primele limbi decât îndemnați de pasiuni foarte violente" (3, 1). „Avem convingerea că am reușit să învingem greșeala comună tuturor gramaticienilor care pretind că *proza a precedat versurile*, după ce am demonstrat că în *originea poeziei*, așa cum am descoperit-o, se află și *originea*

„Sunt poate primul care a văzut valoarea lui", spune Rousseau despre Condillac, reamintind faptul că acesta „venea uneori să mănânce cu mine, ca doi prieteni buni" pe vremea când „lucra la *Eseul asupra cunoștințelor omenești*" (*Confesiuni*, Cartea a șaptea, trad. rom., *op. cit.*, vol. II, p. 165). Rousseau este mai aproape de Condillac decât de Warburton. *Eseul asupra hieroglifelor* ascultă, desigur, de tema unui limbaj în mod originar figurat, și a inspirat, între alte articole din *Enciclopedie*, pe cel despre metaforă, unul dintre cele mai bogate din întreaga lucrare. Spre deosebire, însă, de Vico, de Condillac[3] și de Rousseau, Warburton consideră că metafora originară „nu provine câtuși de puțin, așa cum se presupune de obicei, din focul unei imaginații poetice". „Metafora se datorează, în mod evident, modului rudimentar de a vedea lucrurile[4]." Dacă metafora primară nu este poetică, aceasta se datorează faptului că ea nu este cântată, ci ține de acțiune. În viziunea lui Warburton, se trece printr-o tranziție continuă de la limbajul acțiunii la limbajul vorbirii. Aceasta va fi și teza lui Condillac. Rousseau este, deci, singurul care marchează o ruptură absolută între limba acțiunii, sau limba nevoii, și vorbire, sau limba pasiunii. Fără a-l critica direct asupra acestui punct, el se opune, în felul acesta, lui Condillac. Pentru acesta, „vorbirea, urmând limbajului acțiunii, i-a păstrat caracteristicile. Această nouă modalitate de a ne comunica gândurile nu putea fi imaginată decât după modelul celei dintâi. Și astfel, pentru a ține locul mișcărilor violente ale corpului, vocea se ridica și se cobora prin intervale foarte sensibile" (II, I, 11, § 13). Această analogie și această continuitate sunt incompatibile cu tezele lui Rousseau despre formarea limbilor și despre diferențele locale. Atât pentru Condillac, cât și pentru Rousseau, nordul incită, fără îndoială, la precizie, la exactitate și la raționalitate. Din niște motive, însă, opuse: pentru Rousseau, îndepărtarea de origine face să crească influența limbajului acțiunii, în vreme ce, pentru Condillac, o reduce, și

---

limbilor și cea a *literelor*" (Cartea II, „Despre înțelepciunea poetică", cap. V, § 5). Pentru Vico, la fel ca pentru Rousseau, progresele limbii urmează progresele articulării. În felul acesta, limba decade, se umanizează pierzându-și poezia și caracterul divin: „Limba zeilor a fost o limbă mută, abia articulată; limba eroică a fost în parte articulată, în parte mută; limba omenească a fost, ca să spunem așa, în întregime articulată, alcătuită în același timp din semne și gesturi" (3, 1).

[3] Condillac recunoaște nu atât datoria, cât mai curând convergența gândirii sale cu cea a lui Warburton. Chiar dacă, așa cum vom vedea imediat, această convergență nu este una deplină: „Secțiunea de față era aproape încheiată în momentul când *Eseul despre hieroglife*, tradus din engleză de dl Warburton, mi-a căzut în mână: este o lucrare în care spiritul filosofic și erudiția domnesc în egală măsură. Am observat cu plăcere că, la fel ca și autorul său, și eu considerasem că limbajul trebuie să fi fost, încă de la începuturile sale, puternic figurat și puternic metaforic. Propriile mele reflecții mă făcuseră și pe mine să observ că scrierea nu fusese mai întâi decât o simplă pictură; dar nu fusesem, încă, tentat să descopăr prin ce progrese se ajunsese la inventarea literelor, și mi se părea dificil să izbutesc în această privință. Lucrul acesta a fost însă perfect realizat de către dl Warburton; tot ce spun în această privință, sau aproape, a fost extras din lucrarea sa" (cap. al XIII, „Despre scriere", § 127, p. 177).

[4] P. 195. „Se poate spune că similitudinea corespunde mărcilor sau caracterelor din scrierea chineză; și că, așa cum aceste mărci au produs metoda prescurtată a literelor alfabetice, tot astfel, pentru a face ca discursul să fie mai fluent și mai elegant, similitudinea a produs metafora, care nu este altceva decât o similitudine în mic. Căci oamenii, fiind la fel de obișnuiți cum sunt cu obiectele materiale, au avut întotdeauna nevoie de imagini sensibile pentru a-și comunica ideile abstracte" (*Eseu despre hieroglife*, t. I, pp. 85-86). „Aceasta este adevărata origine a expresiei figurate, și ea nu provine, așa cum se crede de obicei, din focul unei imaginații poetice. Stilul barbarilor din America, deși constituția este foarte rece și foarte flegmatică, o demonstrează și azi... Temperamentul lor flegmatic a putut să le facă stilul concis, dar n-a putut să elimine din acesta figurile. Astfel, unirea acestor caracteristici diferite demonstrează cu claritate că metafora se datorează necesității și nu alegerii... Comportamentul omului, așa cum vedem, a constat întotdeauna, fie în ceea ce privește discursul și scrierea, fie în ceea ce privește îmbrăcămintea și locuința, în a-și preschimba nevoile și necesitățile în podoabă și în ornament" (pp. 195-197).

aceasta deoarece totul, pentru Condillac, începe cu limbajul de acțiune, care este continuat prin vorbire: „Precizia stilului a fost cunoscută mult mai devreme la popoarele nordice. Printr-un efect al temperamentului lor rece și flegmatic, ei au abandonat mai ușor tot ceea ce manifesta influențele limbajului de acțiune. În alte părți, influențele acestui mod de comunicare a gândurilor s-au păstrat vreme îndelungată. Până azi, în zonele meridionale ale Asiei, pleonasmul este privit ca o eleganță a discursului. § 67. Stilul, la origine, a fost poetic..." (p. 149).

Poziția lui Condillac este mai greu de susținut. Ea trebuie să împace originea poetică (Rousseau) cu originea practică (Warburton). Pe fondul acestei urzeli de dificultăți și de diferențe, intenția lui Rousseau se precizează. Istoria înaintează spre nord îndepărtându-se de origini. Dar, în vreme ce, pentru Condillac, această îndepărtare urmează o linie simplă, dreaptă și continuă, pentru Rousseau ea readuce limba nevoilor și limbajul de acțiune înapoi dincoace de origini, spre non-metaforic.

În pofida tuturor împrumuturilor și a tuturor convergențelor, sistemul expus în *Eseu* rămâne, prin urmare, original. În pofida tuturor dificultăților, cezura dintre gest și vorbire, dintre nevoie și pasiune este menținută:

> „Este, așadar, demn de crezut faptul că nevoile au dictat primele gesturi și că pasiunile au smuls primele strigăte. Urmărind cu ajutorul acestor distincții succesiunea faptelor, poate că ar trebui să ne gândim la originea limbilor cu totul altfel decât s-a făcut până acum. Geniul limbilor orientale, cele mai vechi dintre cele care ne sunt cunoscute, dezminte în mod absolut evoluția didactică prin care ne imaginăm alcătuirea lor. Aceste limbi nu au în ele nimic metodic și rațional; sunt vii și figurate. Limbajul primilor oameni ne-a fost prezentat ca limbă a unor geometri, dar vedem că el a fost limba unor poeți".

Distincția dintre nevoie și pasiune nu se justifică, în ultimă instanță, decât prin conceptul de „pură natură". Necesitatea funcțională a acestui concept-limită și a acestei ficțiuni juridice este dovedită și din acest punct de vedere. Căci predicatul esențial al stării de natură este *împrăștierea*; iar cultura este întotdeauna un efect al apropierii, al proximității, al prezenței proprii[11]. Or, nevoia, indiferent dacă se manifestă, *de fapt, înainte sau după pasiune*, menține, prelungește sau repetă împrăștierea originară. Este, ca atare, și în măsura în care nu se naște dintr-o pasiune anterioară capabilă s-o modifice, pură forță de dispersare.

> „Așa trebuie să fi fost. N-am început prin a gândi, ci prin a simți. Unii susțin că oamenii au inventat vorbirea pentru a-și exprima nevoile; această părere mi se pare cu neputință de susținut. Efectul natural al primelor necesități a fost acela de a-i îndepărta pe oameni unul de altul și nu de a-i apropia. Acest fapt a fost necesar pentru ca specia umană să ajungă să se răspândească și pământul să se populeze cu rapiditate, altfel neamul

[11] În original, *présence propre*, *propre* însemnând, în limba franceză, atât „propriu", cât și „curat", „pur" – de influențe străine, exterioare, în primul rând. Nu-mi poate fi „propriu" decât ceea ce este în mod „curat" numai al meu, neatins, *„neantamat"* de amestecuri din afară. O întreagă ideologie metafizică imanentă limbii, altfel spus, o „curată" dorință pioasă care nu poate exista altfel decât ca *performativ* mascat în iluzoriul caracter *constatativ* (mimetic, reprezentațional, pasiv și exterior) al cuvintelor, ca „rasism" fantasmatic al proprietății.

omenesc s-ar fi îngrămădit într-un colț al lumii și tot restul pământului ar fi rămas pustiu."

Dacă „toate aceste afirmații sunt adevărate doar cu câteva distincții" este deoarece nevoia, anterioară din punct de vedere structural pasiunii, poate oricând să-i succeadă *de fapt*. Dar este, oare, vorba doar de un fapt, de o eventualitate empirică? Dacă principiul de dispersare rămâne activ, să fie acesta un accident sau un reziduu? În realitate, nevoia este necesară pentru a explica ajunul societății, ceea ce precedă *constituirea* ei, dar ea se dovedește indispensabilă pentru a da seamă de *extinderea* societății. Dacă n-ar exista nevoia, forța prezenței și a atracției ar funcționa liber, iar constituirea ar însemna o concentrare absolută. Am înțelege în ce fel rezistă societatea împrăștierii, dar nu ne-am mai putea explica cum se repartizează și cum se diferențiază ea în spațiu. Extinderea societății, care poate, într-adevăr, să conducă la dislocarea „oamenilor strânși laolaltă", contribuie, totuși, și la *organizarea*, la diferențierea și la divizarea organică a corpului social. În *Contractul social*, dimensiunile ideale ale cetății, care nu trebuie să fie nici prea mică, dar nici prea mare, impun o anumită extensie și o anumită distanță între cetățeni. Împrăștierea, ca lege a spațierii, este, deci, în același timp pura natură, principiul de viață și principiul de moarte al societății. Iată de ce, chiar dacă originea metaforică a limbajului este analizată ca o transcendere a nevoii prin pasiune, principiul împrăștierii nu-i este străin.

Rousseau nu poate, într-adevăr, așa cum fac Warburton și Condillac, să susțină continuitatea dintre limbajul de sunete și limbajul de acțiune care ne menținea prizonieri în niște „moduri grosolane de a vedea lucrurile". Trebuie să explice totul prin structura pasiunii și a afectivității. Iese cu multă greutate, laborios, din această încurcătură pe o scurtătură extrem de densă și de complicată, dincolo de aparențele sale. Care este punctul său de pornire în acest al doilea paragraf al celui de-al treilea capitol?

Nu dificultatea de a da seamă de metaforă prin intermediul pasiunii; în viziunea sa, acest lucru este de la sine înțeles. Ci dificultatea de a face acceptată ideea, cu adevărat surprinzătoare, a existenței unui limbaj primitiv figurat. Căci *bunul* simț și buna *retorică*, care își dau mâna în a privi metafora ca pe o deplasare care ține de stil, nu ne cer, oare, să plecăm de la sensul propriu pentru a putea să constituim și să definim figura? Nu este, oare, aceasta un transfer al sensului propriu? Un transport? Nu așa o defineau teoreticienii retoricii cunoscuți de către Rousseau? Nu aceasta este definiția pe care o dă *Enciclopedia*[5]?

Or, pentru a repeta țâșnirea inițială a metaforei, Rousseau nu pleacă nici de la bun-simț, nici de la retorică. Nu-și oferă dispoziția sensului propriu. Și el trebuie, atunci, instalându-se într-un loc anterior atât teoriei, cât și simțului comun care își oferă, ambele, posibilitatea constituită a ceea ce vor să deducă, să ne arate cum sunt posibile atât simțul

[5] „METAFORĂ, S.F. (gram.). Aceasta, spune du Marsais, este o figură prin intermediul căreia semnificația proprie unui substantiv este, ca să spunem așa, transportată într-o altă semnificație care nu i se potrivește decât în virtutea unei comparații existente în minte. Un cuvânt luat într-un sens *metaforic* își pierde propria semnificație și capătă una nouă, care nu devine evidentă pentru spirit decât prin comparația care se face între sensul propriu al acestui cuvânt și lucrul cu care el este comparat: de exemplu, atunci când spunem că minciuna se îmbracă uneori în culorile adevărului..." Și, după mai multe citate extinse din du Marsais: „Am îndrăznit să-i reproșez de mai multe ori dlui du Marsais că este puțin cam prolix; și mărturisesc că era posibil, de pildă, să se ofere mai puține exemple ale *metaforei* și ca acestea să fie dezvoltate pe mai puțin spațiu: cine însă nu invidiază o atât de izbutită prolixitate? Autorul unui dicționar al limbii nu poate să citească acest articol despre metaforă fără să fie izbit de surprinzătoarea exactitate a gramaticianului nostru în a deosebi sensul propriu de sensul figurat și în a stabili în unul fundamentul celuilalt..."

comun, cât și știința stilisticii. Acestea sunt, cel puțin, proiectul său și ținta originară a psiho-lingvisticii sale cu privire la pasiuni. Dar, în pofida intenției sale și a nenumărate aparențe, el *pleacă*, de asemenea, vom vedea, și de la *sensul propriu*. Și *ajunge la el, deoarece propriul trebuie să se găsească atât la origini, cât și la sfârșit*. Pe scurt, el acordă *exprimării emoțiilor* o proprietate pe care acceptă, însă, s-o piardă, încă de la origini, prin *desemnarea obiectelor*.

Iată care este dificultatea și în ce constă principiul soluționării ei:

> „Îmi dau bine seama că în acest moment cititorul mă întrerupe și mă întreabă cum se poate ca o expresie să fie figurată înainte de a avea un sens propriu, de vreme ce figura nu constă în altceva decât în transpunerea [*la translation*: translatarea] sensului. Sunt de acord cu această obiecție, dar, pentru a mă face înțeles, trebuie introdusă ideea că pasiunea este aceea care ne trimite către cuvântul [*nous présente au mot*] prin care o transpunem; căci nu transpunem cuvintele decât în măsura în care transpunem și ideile, altfel limbajul nu ar semnifica nimic".

Mai înainte de a fi înțeleasă ca un joc al semnificanților, metafora trebuie, așadar, înțeleasă ca un proces al ideii sau al sensului (al semnificatului, dacă vrem). Ideea este sensul semnificat, ceea ce cuvântul exprimă. Dar ea este, în același timp, și un semn al lucrului, o reprezentare a obiectului în mintea mea. În sfârșit, această reprezentare a obiectului, care semnifică obiectul și care este semnificată de către cuvânt sau de către semnificantul lingvistic în general, mai poate, de asemenea, să semnifice, în mod indirect, și un afect sau o pasiune. Tocmai în acest joc al ideii reprezentative (care este semnificant sau semnificat în funcție de o relație sau alta) își situează Rousseau explicația. Mai înainte de a se lăsa prinsă în semne verbale, metafora este raportul dintre semnificant și semnificat în ordinea ideilor și a lucrurilor, în funcție de ceea ce leagă ideea de lucrul a cărui idee este, adică, deja, de semnul reprezentativ. Și, atunci, sensul propriu va fi relația ideii cu afectul pe care ea îl *exprimă*. Și tocmai *inadecvarea desemnării* (metafora) este cea care *exprimă la propriu* pasiunea. Dacă frica mă face să văd niște uriași acolo unde nu există decât niște oameni, semnificantul – ca idee a obiectului, referitoare la obiect – va fi metaforic, în timp ce semnificantul pasiunii mele va fi propriu. Iar dacă eu spun, atunci, „văd niște uriași", această desemnare falsă va fi o expresie proprie a fricii mele. Căci eu văd cu adevărat niște uriași, și în această expresie există un adevăr cert, acela al unui *cogito* sensibil, asemănător cu cel pe care Descartes îl analizează în *Regulae*: fenomenologic vorbind, propoziția „văd galben" este irecuzabilă, eroarea nu devine posibilă decât în interiorul judecății „lumea este galbenă[6]".

Cu toate acestea, ceea ce noi interpretăm ca fiind o expresie proprie în cazul percepției și al desemnării uriașilor rămâne o metaforă pe care nu a precedat-o nimic nici

[6] Din acest punct de vedere, doctrina lui Rousseau este cât se poate de carteziană. Se interpretează ea însăși pe sine ca o justificare a naturii. Simțurile, care sunt naturale, nu ne înșală niciodată. Judecata noastră este, dimpotrivă, cea care ne induce în eroare și care înșală natura. „Natura nu ne înșală niciodată; noi înșine ne înșelăm întotdeauna." Acesta este un pasaj din *Emil* pe care manuscrisul autograf îl înlocuise cu următorul: „Spun că este cu neputință ca simțurile noastre să ne înșele căci este întotdeauna adevărat că simțim ceea ce simțim". Epicureicii sunt elogiați pentru faptul că au recunoscut acest lucru, dar sunt criticați pentru faptul de a fi pretins că „judecățile pe care le emitem cu privire la senzațiile noastre nu sunt niciodată false". „Noi ne simțim senzațiile, dar nu ne simțim judecățile."

din punctul de vedere al experienței, nici din cel al limbajului. Dat fiind că vorbirea nu se poate lipsi de referința la un obiect, faptul că „uriaș" este propriu în calitate de semn al fricii nu împiedică, ci, dimpotrivă, implică faptul că el este impropriu sau metaforic în calitate semn al obiectului. El nu poate să fie o idee-semn a pasiunii decât oferindu-se ca o idee-semn a presupusei cauze a acestei pasiuni, deschizând un ochi spre în-afară. Această deschidere lasă să treacă o metaforă sălbatică. Niciun sens propriu nu o precedă. Și niciun retor nu o supraveghează.

Se impune, prin urmare, să ne întoarcem la afectul subiectiv, să introducem ordinea fenomenologică a pasiunilor în locul ordinii subiective a desemnărilor, expresia în locul indicării, dacă vrem să înțelegem țâșnirea metaforei și posibilitatea sălbatică a translatării. Obiecției cu privire la prioritatea sensului propriu, Rousseau îi răspunde, astfel, printr-un exemplu:

> „Un om sălbatic, întâlnind alți oameni, va fi mai întâi înspăimântat. Spaima îl face să-i vadă pe acești oameni mai mari și mai puternici decât el însuși; le va da atunci numele de *uriași*. După mai multă experiență el va recunoaște că, acești pretinși uriași nefiind nici mai mari, nici mai puternici decât el, statura lor nu se potrivește deloc ideii pe care o legase la început de cuvântul *uriaș*. Va inventa deci un alt nume, comun atât celorlalți oameni, cât și lui însuși, ca de exemplu cuvântul *om*, și va păstra cuvântul *uriaș* pentru obiectul fals care îl impresionase la momentul iluziei sale. Iată cum cuvântul figurat se naște înaintea cuvântului propriu, atunci când pasiunea ne fascinează privirile și când prima idee pe care ne-o oferă nu este cea a adevărului. Ceea ce am afirmat cu privire la cuvinte și la nume este valabil și pentru întorsăturile de frază. Întrucât imaginea iluzorie înfățișată de pasiune se prezintă prima, înseamnă că limbajul care îi corespunde a fost și el cel dintâi inventat; el devine mai apoi metaforic, atunci când spiritul, lămurit, recunoscând greșeala sa de la început, nu va mai întrebuința expresiile decât cu privire la aceleași pasiuni care le-au produs".

1 — *Eseul* descrie, astfel, în același timp apariția metaforei și reluarea ei „la rece" de către retorică. Nu se poate, prin urmare, vorbi despre metaforă ca figură de stil, ca tehnică sau ca procedeu al limbajului decât printr-un fel de analogie, de revenire și de repetare a discursului; parcurgem, atunci, printr-o decizie, deplasarea inițială, cea care exprimase pasiunea la propriu. Sau, mai curând, reprezentantul pasiunii: nu frica însăși este cea exprimată la propriu de către cuvântul *uriaș* – și o nouă distincție devine, atunci necesară, care ar afecta inclusiv proprietatea expresiei –, ci tocmai „ideea pe care ne-o înfățișează pasiunea". Ideea de „uriaș" este în același timp semnul propriu al reprezentantului pasiunii, semnul metaforic al obiectului (omul) și semnul metaforic al afectului (frica). Acest semn este metaforic pentru că este *fals* în ceea ce privește obiectul; și este metaforic pentru că este *indirect* în ceea ce privește afectul: el este un semn al unui alt semn, nu exprimă emoția decât prin intermediul unui alt semn, prin intermediul reprezentantului fricii, altfel spus, prin intermediu unui semn *fals*. El nu reprezintă la propriu afectul decât reprezentând un fals reprezentant.

Ulterior, retorul sau scriitorul pot să reproducă sau să calculeze această operație. Tocmai intervalul acestei repetiții este cel care desparte sălbăticia de civilitate; dar le desparte în interiorul istoriei metaforei. În mod natural, această sălbăticie și această ci-

vilitate se află în relație în interiorul stării de societate inaugurate de către pasiune și de către cele dintâi figuri. „Spiritul luminat", altfel spus claritatea lipsită de căldură a rațiunii, întors către nord și târând după sine cadavrul originii, poate, atunci, recunoscându-și „greșeala de la început", să mânuiască metaforele ca atare, raportându-se la ceea ce știe că este sensul său propriu și adevărat. În sudul limbajului, spiritul pasionat era prins în metaforă: era un poet a cărui unică legătură cu lumea o constituia stilul improprietății. Omul rațional, scriitorul care calculează, gramaticianul organizează în mod savant, la rece, efectele improprietății stilului. Dar aceste raporturi se cer, de asemenea, răsturnate: poetul are o relație de adevăr și de proprietate cu ceea ce exprimă, el se menține cel mai aproape de pasiunea sa. Ratând adevărul obiectului, el se enunță pe sine cu deplinătate și raportează în mod autentic originea vorbirii sale. Retorul accede la adevărul obiectiv, denunță eroarea, vindecă pasiunile, dar numai pentru că a pierdut adevărul viu al originii.

Astfel, deși pare a afirma că primul limbaj va fi fost figurat, Rousseau menține, cu toate acestea, propriul: ca arhie și ca *telos*. La origini, dat fiind că ideea primă a pasiunii, primul său reprezentant este exprimat la propriu. Dar și la sfârșit, dat fiind că spiritul luminat fixează sensul propriu. Și o face, atunci, printr-un proces de cunoaștere și *în termeni de adevăr*. Se va fi remarcat, de altfel, că, în ultimă analiză, Rousseau tratează problema inclusiv în astfel de termeni. El se vede obligat să procedeze în felul acesta de o întreagă filosofie naivă a ideii-semn.

2 — Exemplul fricii să se datoreze, însă, în exclusivitate hazardului? Originea metaforică a limbajului nu ne readuce, oare, în mod necesar, la o situație de amenințare, de disperare și de derelicțiune, la o singurătate arhaică, la însăși angoasa împrăștierii? Frica absolută ar fi, atunci, cea dintâi întâlnire a celuilalt ca *altul*: ca altul decât mine și ca altul decât el însuși. Eu nu pot să răspund la amenințarea pe care o reprezintă celălalt ca altul (decât mine) decât transformându-l în altul (decât el însuși), decât alterându-l prin imaginația, frica sau dorința mea. „Un om sălbatic, întâlnind alți oameni, va fi *mai întâi* înspăimântat." Frica ar fi, așadar, cea dintâi pasiune, fața de eroare a milei la care am făcut referire mai sus. Mila constituie forța de apropiere și de prezență. Frica, în schimb, ar continua să fie orientată spre situația imediat anterioară, aceea de pură natură înțeleasă ca împrăștiere; celălalt este întâlnit *mai întâi* la distanță, trebuie să ne învingem separația și frica pentru a-l aborda ca pe aproapele nostru. De departe, el este imens de mare, asemenea unui stăpân sau unei forțe amenințătoare. Este experiența omului care se simte mic și *infans*. El nu începe să vorbească decât în urma unor astfel de percepții deformatoare și în chip natural măritoare[7]. Și, dat fiind că forța de împrăștiere nu este niciodată eliminată pe de-a-ntregul, sursa fricii se combină întotdeauna cu opusul ei.

[7] Vom reaminti, aici, încă un pasaj din Vico: „Caracterele poetice, care constituie esența poveștilor, au apărut printr-o necesitate a naturii omenești, aceasta nefiind în stare să extragă, prin procedeul abstracțiunii, formele și însușirile obiectelor; acest fel de a gândi trebuie să fi fost prin urmare propriu unor întregi popoare și impus lor cu necesitate de însăși natura lor omenească, atunci când ele se aflau în starea de maximă barbarie. Este într-adevăr o însușire proprie națiunilor în acest stadiu de dezvoltare, de a extinde mereu ideile particulare, de a le da un sens general: cu privire la aceasta, Aristotel afirmă, în *Cărțile morale*, ceva deosebit de prețios, și anume că oamenii cu idei înguste fac din orice lucru particular o maximă. Cauza acestui fapt trebuie să fie următoarea: mintea omenească fiind nedeterminată, se simte strâmtorată de vigoarea simțurilor, și nu poate să-și manifeste natura ei aproape divină altfel decât extinzând cu închipuirea lucrurile particulare. De aceea poate, la poeții greci și la fel la latini, imaginile atât ale zeilor, cât și ale eroilor apar întotdeauna mai mari decât acelea ale oamenilor; iar în timpurile barbariei reîntoarse, imaginile lui Dumnezeu Tatăl, ale lui Isus

Dar și influența recunoscută a lui Condillac ne determină să considerăm că exemplul fricii nu este unul întâmplător. Angoasa și repetiția, iată care este dubla rădăcină a limbajului, conform *Eseului asupra cunoștințelor omenești.*

A limbajului de acțiune, însă. Chiar dacă limbajul îi va fi fost dat omului de către Dumnezeu, acest fapt nu ne oprește să-i interogăm originea naturală prin intermediul unei ficțiuni filosofice care să ne încunoștințeze cu privire la esența a ceea ce va fi fost, astfel, primit. Nu este de-ajuns pentru „un filosof să spună că un lucru a fost făcut pe căi ieșite din comun". Este „de datoria sa să explice cum ar fi putut el să fie făcut prin mijloace naturale". Și atunci intervine ipoteza celor doi copii rătăciți în deșert după Potop, „fără ca ei să cunoască întrebuințarea vreunui semn[8]". Or, acești doi copii n-au început să vorbească decât sub imperiul fricii: pentru a cere ajutor. Dar limbajul nu începe cu angoasa pură sau, mai exact, angoasa nu se semnifică pe sine decât prin repetiție.

Care, aici, poartă denumirea de imitație, fiind situată între percepție și reflecție. Să subliniem acest fapt:

> „În felul acesta, mulțumită în exclusivitate instinctului, acești oameni își cereau și își ofereau unul altuia ajutor. Spun *mulțumită în exclusivitate instinctului* deoarece reflecția nu putea juca încă niciun rol în acest proces. Unul nu spunea: *trebuie să mă mișc într-un anumit fel pentru a-i aduce la cunoștință de ce am nevoie și pentru a-l face să mă ajute*; și nici celălalt: *văd după mișcările lui că vrea cutare lucru, îi voi oferi sprijin în acest sens*; ci amândoi acționau în conformitate cu nevoia care îi frământa mai mult... Acela care, de pildă, vedea un loc unde fusese *înspăimântat imita* strigătele și mișcările care reprezentau semnele spaimei, pentru a-l avertiza pe celălalt să nu se expună pericolului pe care el însuși îl avusese de înfruntat[9]".

3 — Travaliul care produce numele comun presupune, ca orice travaliu, *răcirea* și *deplasarea* pasiunii. Noi nu putem să înlocuim numele de *urias* cu numele comun adecvat (*om*) decât după ce ne-am potolit frica și ne-am recunoscut eroarea. Prin intermediul acestui travaliu, numărul și extensia numelor comune cresc. Din acest punct de vedere, *Eseul* comunică îndeaproape cu cel de-al doilea *Discurs*: cele dintâi substantive n-au fost nume comune, ci nume proprii. Propriul absolut se află, cu adevărat, la origini: un semn pentru fiece lucru, un reprezentant pentru fiece pasiune. Este momentul când lexicul este

---

Cristos, ale Fecioarei Maria sunt întotdeauna înfățișate, în pictură, în dimensiuni enorme" (*Scienza nuova*, 3, II, trad. rom., *op. cit.*, p. 426).

[8] II, 1, pp. 111-112. Acest demers este și cel al lui Warburton, în remarcabilele paragrafe pe care le consacră „Originii și progreselor limbajului" (t. I, p. 48 sq.). De exemplu: „Dacă ar fi să judecăm numai după natura lucrurilor, și independent de revelație, care este o călăuză mai sigură, am ajunge să admitem părerea lui Diodor din Sicilia și a lui Vitruviu, conform căreia cei dintâi oameni au trăit o vreme în peșteri și în păduri, asemenea animalelor, nearticulând decât sunete confuze și imprecise, până ce, asociindu-se pentru a se apăra reciproc, au ajuns treptat să formeze unele distincte, cu ajutorul unor semne sau mărci stabilite arbitrar între ei, pentru ca acela care vorbește să poată să-și exprime ideile pe care avea nevoie să le transmită celorlalți. Acest fapt a dat naștere diferitelor limbi; căci toată lumea este de acord că limbajul nu este câtuși de puțin înnăscut". Și totuși, „nimic mai evident, grație Sfintei Scripturi, decât faptul că limbajul are o origine diferită. Ea ne spune că Dumnezeu i-a transmis religia primului om; ceea ce nu ne îngăduie să ne îndoim de faptul că el l-a învățat, în același timp, să vorbească".

[9] Nu am subliniat decât cuvintele „înspăimântat" și „imita". Același exemplu este reluat și în capitolul despre „Originea poeziei": „De exemplu, în limbajul de acțiune, pentru a transmite cuiva ideea unui om înspăimântat, nu exista alt mijloc decât acela de a imita strigătele și mișcările produse de spaimă" (§ 66, p. 148).

cu atât mai extins cu cât cunoștințele sunt mai limitate[10]. Acest lucru nu este, însă, adevărat decât pentru categoreme, fapt care ar trebui să determine apariția nu doar a unei singure dificultăți logice și lingvistice. Căci substantivul ca nume propriu nu constituie primul stadiu al limbii în sens absolut. El nu este singur în limbă. Reprezintă, deja, o articulare și o „divizare a discursului". Ceea ce nu înseamnă că, după modelul lui Vico, Rousseau ar plasa nașterea numelui aproape pe ultimul loc, după onomatopee, interjecții, prenume, pronume, articole, dar înaintea verbelor. Numele nu poate să apară fără verb. După o primă etapă, pe parcursul căreia discursul este nedivizat, fiecare cuvânt având „înțelesul unei întregi propoziții", numele apare deodată cu verbul. Este cea dintâi sciziune internă a propoziției care deschide calea discursului. Nu mai există, atunci, altfel de nume decât proprii, altfel de mod verbal decât infinitivul, altfel de timp decât prezentul: „Când au început să deosebească subiectul de atribut și verbul de nume, ceea ce a constituit un considerabil efort de geniu, substantivele n-au fost la început decât tot atâtea nume proprii, infinitivul[11] a fost singurul timp al verbelor, iar în ceea ce privește adjectivele, noțiunea s-a dezvoltat probabil foarte greu, căci fiecare adjectiv este un cuvânt abstract, iar abstracțiunile sunt operațiuni dificile și prea puțin naturale" (pp. 59-60).

Această corelare a numelui propriu cu infinitivul prezent ne interesează. Prin aceeași mișcare se părăsește, deci, în același timp și prezentul, și propriul: cel care, deosebind subiectul de verbul său – și, mai târziu, de atributul său –, înlocuiește numele propriu cu numele comun și cu pronumele – personal sau relativ –, îmbogățește clasificarea introducând-o într-un sistem de diferențe și substituie timpurile prezentului impersonal al infinitivului.

Înaintea acestei diferențieri, momentul limbilor „care nu cunosc împărțirea discursului" corespunde acelei epocii suspendate între starea de natură și starea de societate: este epoca limbilor naturale, a neumei, a timpului din insula Saint-Pierre, a sărbătorii din jurul sursei de apă. Între pre-limbaj și catastrofa lingvistică care instaurează divizarea discursului, Rousseau încearcă să surprindă un fel de răstimp fericit, clipa trecătoare a unui limbaj plin, imaginea fixând ceea ce nu a fost decât un punct de trecere pură: un limbaj fără discurs, o vorbire fără fraze, fără sintaxă, fără părți, fără gramatică, o limbă a efuziunii pure, dincolo de strigăt dar dincoace de articularea [*la brisure*] care articulează și, totodată, dezarticulează unitatea imediată a sensului, în care ființa subiectului nu se deosebește nici de actul, nici de atributele sale. Este momentul când există, deja, cuvinte („cele dintâi cuvinte"), dar care nu funcționează, încă, așa cum o fac „în limbile deja formate" și când oamenii „au dat mai întâi fiecărui cuvânt înțelesul unei întregi propoziții". Limbajul nu apare, însă, decât prin disrupția și prin fracturarea acestei fericite plenitudini, în clipa când acest instantaneu este smuls din imediatețea sa fictivă și este repus în mișcare. El servește, atunci, drept reper absolut pentru cine vrea să măsoare și să descrie diferența în

[10] „Fiecare obiect a primit mai întâi un nume deosebit [*particulier*], fără a se ține seama de genuri sau de specie, pe care acești primi întemeietori [*Instituteurs*] nu erau în stare să le deosebească... astfel, cu cât cunoștințele erau mai limitate, cu atât dicționarul a devenit mai întins... De altfel, ideile generale nu se pot introduce în spirit decât cu ajutorul cuvintelor, iar intelectul nu le cuprinde decât cu ajutorul propozițiilor. Aceasta este una dintre cauzele pentru care animalele n-ar putea să-și formeze astfel de idei, nici să dobândească vreodată perfectibilitatea care depinde de acestea... Trebuie deci să enunți propoziții, trebuie deci să vorbești ca să ai idei generale, căci, de îndată ce imaginația se oprește, spiritul nu merge mai departe decât cu ajutorul vorbirii [*discours*]. Așadar, dacă primii inventatori n-au putut să dea nume decât ideilor pe care le aveau deja, urmează că primele substantive n-au putut să fie niciodată decât niște nume proprii" (pp. 60-61; vezi și notele editorului).

[11] „Prezentul infinitivului" (ediția din 1782).

cadrul discursului. Aceasta nu se poate face decât prin referire la limita întotdeauna deja depășită a unui limbaj nedivizat, în care propriul-infinitiv-prezent este atât de sudat în el însuși, încât nu poate nici măcar să apară în opoziția dintre numele propriu și verbul la prezentul infinitivului.

Întregul limbaj se lasă, apoi, înghițit de această breșă dintre numele propriu și numele comun (dând loc pronumelui și adjectivului), dintre prezentul infinitivului și multitudinea modurilor și a timpurilor. Întregul limbaj, ca atare, va lua locul acestei vii prezențe la sine a propriului care, în calitatea ei de limbaj, suplinea, deja, lucrurile înseși. Limbajul *se adaugă* prezenței și îi ține locul, diferând-o din dorința indestructibilă de a o regăsi.

Articularea este suplementul periculos al instantaneului fictiv și al vorbirii fericite: al bucuriei depline, deoarece, la Rousseau, prezența este determinată, întotdeauna, ca bucurie. Prezentul este, întotdeauna, prezentul unei bucurii, al unei juisări; iar bucuria înseamnă, întotdeauna, primirea [*l'accueil*] prezenței. Ceea ce dislocă prezența introduce diferarea și amânarea [*délai*], spațierea dintre dorință și plăcere. Limbajul articulat, cunoașterea și munca, căutarea neliniștită a cunoașterii nu sunt decât spațierea dintre două bucurii. „Nu tindem să cunoaștem decât pentru că dorim să ne bucurăm" (al doilea *Discurs*, p. 53). Iar în *Arta de a te bucura* [*L'Art de jouir*], acest aforism care vorbește despre restituirea simbolică a prezenței înlocuite prin trecutul verbului: „Spunându-mi *m-am bucurat*, eu continui să mă bucur[12]". Marea afacere a *Confesiunilor* nu era, oare, și aceea de a „mă bucura din nou când poftesc"?

Istoria și sistemul tipurilor de scriere

Verbul *„a înlocui"* [*suppléer*] definește cum nu se poate mai bine actul de a scrie. Este primul și ultimul cuvânt al capitolului *Despre scriere*. Am citit paragraful de deschidere al acestui capitol. Să vedem și rândurile cu care el se încheie:

> „Notăm prin scriere elementele analizabile [*les voix*: vocalele] și nu sunetele propriu-zise; or, într-o limbă care cunoaște accentul, sunetele, accentele, inflexiunile vocale de orice fel sunt elementele care constituie cea mai mare energie a limbajului și fac ca o frază, de altfel comună, să fie *proprie doar pentru împrejurarea în care este formulată* [*au lieu où elle est*: pentru locul în care se află]. Mijloacele adoptate pentru a o *înlocui* întind, alungesc limba scrisă și, punând pe același plan cărțile și discursul, golesc de energie însuși cuvântul. Vorbind întocmai cum scriem, nu facem altceva decât să citim vorbind" (sublinierile noastre).

Dacă suplementaritatea este un proces inevitabil infinit, scrierea este suplementul prin excelență dat fiind că ea marchează punctul în care suplementul se arată ca supliment al suplementului, ca semn al semnului, *ținând locul* unei vorbiri deja semnificante: ea deplasează *locul propriu* al frazei, singura-dată a frazei rostite *hic et nunc* de către un subiect de neînlocuit, golind, ca efect indirect, vocea. Ea marchează locul dublării inițiale:

Între aceste două paragrafe: 1° o foarte scurtă analiză a diferitelor structuri și a devenirii generale a scrierii; 2° plecând de la premisele acestei tipologii și ale acestei istorii, o lungă meditație asupra scrierii fonetice și o evaluare a sensului și a valorii scrierii în general.

[12] T. I, p. 1174.

Și de data aceasta, o dată în plus, în pofida unor împrumuturi masive, istoria și tipologia rămân cu totul aparte.

Warburton și Condillac propun schema unei raționalități economice, tehnice, pur obiective. Imperativul economic trebuie înțeles, aici, în sensul restrictiv al unei economii *care trebuie făcute*: este vorba de *abreviere*. Scrierea *reduce*, prin semnul său, dimensiunile prezenței. *Miniatura* nu este rezervată doar literelor roșii, ci constituie, înțeleasă în sensul ei derivat, forma însăși a scrierii. Istoria scrierii ar urma, atunci, progresul continuu și liniar al tehnicilor de prescurtare. Sistemele de scriere ar deriva unele din altele fără modificări esențiale ale structurii de bază și conform unui proces omogen și monogenetic. Tipurile de scriere nu se înlocuiesc unele pe altele decât în măsura în care ne fac să câștigăm tot mai mult spațiu și tot mai mult timp. Dacă este să dăm crezare proiectului acelei *istorii generale a scrierii* propus de către Condillac[13], scrierea nu ar avea altă origine decât vorbirea: nevoia și distanța. Ea ar continua, astfel, limbajul de acțiune. Dar abia în momentul când *distanța* socială care condusese gestul până la vorbire crește până la a deveni *absență*, scrierea devine necesară. (Această devenire-absență a distanței nu este interpretată ca o ruptură de către Condillac, ci descrie un fel de consecință a unei creșteri neîntrerupte.) Scrierea capătă, începând din acel moment, funcția de a ajunge până la niște *subiecți* care nu sunt doar depărtați unul de altul, ci care se află în afara oricărui câmp vizual și în afara oricărei bătăi a vocii.

De ce niște *subiecți*? De ce ar fi scrierea o altă denumire a constituirii *subiecților* și, am putea spune, a *constituirii* și a *constituției* pur și simplu? A unui subiect, adică a unui individ considerat dator să răspundă (de) sine în fața unei legi și, prin chiar acest fapt, supus legii cu pricina?

Sub titulatura de scriere, Condillac are efectiv în vedere posibilitatea unui atare subiect. Ca și legea care ar putea să domine absența acestuia. Atunci când câmpul societății ajunge să se extindă până în pragul absenței, al invizibilității, al inaudibilului, al imemorabilului, atunci când comunitatea este dislocată până acolo încât indivizii nu-și mai apar unii altora, devenind subiecți ca urmare a faptului că sunt imperceptibili, începe epoca scrierii.

> „...Faptele, legile și toate lucrurile de care trebuia ca oamenii să aibă cunoștință s-au înmulțit atât de mult, încât memoria era mult prea slabă pentru o astfel de povară; societățile au crescut atât de mult încât promulgarea legilor nu putea să ajungă decât foarte greu până la toți cetățenii. Era prin urmare nevoie, pentru a educa poporul, să se recurgă la un nou mijloc. Atunci s-a inventat scrierea: voi expune ceva mai jos care au fost progresele ei..." (II, 1, § 73). „Oamenii, capabili să-și comunice gândurile prin sunete, au simțit nevoia de a inventa noi semne capabile să le perpetueze și să le aducă la cunoștința unor persoane absente" (§ 127).

Dat fiind că operația scrierii o reproduce, aici, pe cea a vorbirii, cea dintâi grafie va reflecta cea dintâi vorbire: figura și imaginea. Ea va fi pictografică. Parafrază, din nou, după Warburton:

---

[13] Vezi capitolul XIII („Despre scriere") și mai ales § 134 din *Eseu*.

„Atunci, imaginația nu le-a mai reprezentat decât aceleași imagini pe care ei le exprimaseră deja prin acțiuni și prin cuvinte, și care încă de la începuturi făcuse ca limbajul să fie figurat și metaforic. Mijlocul cel mai natural a fost prin urmare acela de a desena imaginile lucrurilor. Pentru a se exprima ideea de om sau ideea de cal, s-a reprezentat forma unuia sau a celuilalt, iar prima încercare de scriere nu a fost decât o simplă pictură[14]".

La fel ca și primul cuvânt, prima pictogramă este, așadar, o imagine, în același timp în sensul de reprezentare imitativă și de deplasare metaforică. Intervalul dintre lucrul însuși și reproducerea sa, oricât de fidelă, nu este parcurs decât printr-o translatare. Cel dintâi semn este determinat ca imagine. Ideea se află într-un raport esențial cu semnul, substitut reprezentativ al senzației. Imaginația înlocuiește atenția, care, la rândul ei, înlocuiește percepția. Atenția poate avea ca „prim efect" de „a face să se păstreze în spirit, în absența obiectelor, percepțiile pe care acestea le-au prilejuit" (I, 11, § 17). În ceea ce privește imaginația, aceasta permite „reprezentarea unui obiect plecându-se de la un semn, de exemplu de la simplul său nume". Teoria originii sensibile a ideilor în general, teoria semnelor și a limbajului metaforic care ordonează aproape întreaga gândire a secolului al XVIII-lea își decupează, aici, critica la adresa raționalismului de tip cartezian pe un fond teologic și metafizic rămas neatins. Păcatul originar, funcționând la fel ca, mai sus, Potopul, este cel care face posibilă și necesară critica senzualistă a ideilor înnăscute, recursul la cunoașterea prin semne și prin metafore, prin vorbire sau scriere, sistemul de semne (accidentale, naturale, arbitrare). „Astfel, atunci când voi spune că *nu avem idei care să nu ne vină de la simțuri*, va trebui să ne reamintim că eu nu vorbesc decât despre starea în care noi ne aflăm de la păcat încoace. Această propoziție, aplicată sufletului aflat în stare de inocență sau după desprinderea sa de trup, ar fi total falsă... Mă limitez deci, o dată în plus, la starea prezentă" (I, 1, 9, p. 10).

Însuși conceptul de experiență, așa cum se întâmplă, de exemplu, la Malebranche, rămâne, prin urmare, sub dependența ideii de păcat originar. Există, aici, o lege: noțiunea de experiență, exact în momentul când am dori să o folosim pentru a distruge metafizica sau speculația, continuă să rămână, într-un punct sau altul al funcționării ei, înscrisă fundamental în onto-teologie: cel puțin prin valoarea de *prezență*, căreia ea nu va putea să-i elimine niciodată implicarea în ea însăși. Experiența înseamnă, întotdeauna, raportare la o plenitudine, indiferent că este vorba de simplitatea sensibilă sau de prezența infinită a lui Dumnezeu. Până la Hegel, și chiar până la Husserl, se va putea demonstra, tocmai din această pricină, complicitatea dintre un anumit senzualism și o anumită teologie. Ideea onto-teologică de sensibilitate sau de experiență, opoziția dintre pasivitate și activitate constituie omogenitatea profundă, ascunsă sub diversitatea sistemelor metafizice. De fiecare dată, absența și semnul vin să producă, aici, o fisură aparentă, provizorie, derivată în sistemul prezenței prime și ultime. Ele sunt gândite ca niște accidente, nu ca însăși condiția prezenței dorite. Semnul este, întotdeauna, semn al Căderii. Absența are, întotdeauna, legătură cu îndepărtarea lui/de Dumnezeu [*l'éloignement de Dieu*].

[14] II, 1, cap. al XIII-lea. Vezi pasajele corespondente din Warburton (t. I, p. 5), care ține seama, ceea ce Condillac nu face, de „influența reciprocă" pe care vorbirea și scrierea o exercită una asupra celeilalte. „Ar fi nevoie de un întreg volum pentru a dezvolta așa cum trebuie această influență" (p. 202). (Cu privire la imposibilitatea unei scrieri pur figurative, cf. Duclos, *op. cit.*, p. 421.)

Pentru a ieși din țarcul [*clôture*] acestui sistem, nu este de-ajuns să ne debarasăm de ipoteza sau de ipoteca „teologică". Chiar dacă se lipsește de facilitățile teologice ale lui Condillac căutând originea naturală a societății, a vorbirii și a scrierii, Rousseau le impune conceptelor substitutive de natură sau de origine să joace un rol analog. Cum am putea să credem că tema căderii ar putea să lipsească din acest discurs? Cum am putea să credem așa ceva când vedem cum apare degetul disparent [*disparaissant*] al lui Dumnezeu în momentul catastrofei așa-zis naturale? Diferențele dintre Rousseau și Condillac vor fi conținute, întotdeauna, în interiorul aceleiași limitări. Problema modelului Căderii (fie ea platoniciană sau iudeo-creștină) nu va putea fi pusă decât în interiorul acestei limitări comune[15].

Cea dintâi scriere este, așadar, o imagine pictată. Ceea ce nu înseamnă că pictura ar fi slujit scrierii, miniaturizării. La început, cele două s-au confundat: sistem închis și mut în care vorbirea nu avea, încă, niciun drept de intrare, și care era sustras oricărei alte investiri simbolice. Nu era vorba decât de o pură reflectare a obiectului sau a acțiunii. „Se pare că tocmai nevoii de a ne trasa astfel gândurile își datorează pictura originea sa, iar această nevoie a contribuit fără îndoială la conservarea limbajului acțiunii, ca fiind cel mai ușor de zugrăvit" (§ 128).

Această scriere naturală este, deci, singura scriere universală. Diversitatea tipurilor de scriere apare imediat ce pragul pictografiei pure e depășit. Aceasta ar constitui, prin urmare, o origine simplă. Condillac, urmându-l, din acest punct de vedere, pe Warburton, generează sau mai degrabă deduce, pornind de la acest sistem natural, toate celelalte tipuri și toate celelalte etape ale scrierii[16]. Progresul liniar va fi, întotdeauna, unul al condensării. Și al unei condensări pur cantitative. Mai exact, ea va avea în vedere o cantitate obiectivă: volumul și spațiul natural. Aceasta este legea de profunzime de care ascultă toate deplasările și toate condensările grafice, care nu i se sustrag decât în mod aparent.

Din acest punct de vedere, pictografia, metodă primară care utilizează câte un semn pentru fiecare lucru în parte, este cea mai puțin economică. Această risipă de semne este americană: „În ciuda neajunsurilor care apăreau din această metodă, nici măcar popoarele cele mai civilizate ale Americii n-au știut să inventeze una mai bună. Sălbaticii din Canada nu cunosc alta" (§ 129). Superioritatea scrierii hieroglifice, de tip „pictură și caracter", se datorează faptului că nu folosește „decât o singură figură ca semn al mai multor lucruri". Ceea ce presupune că ar putea să existe – este însăși funcția limitei pictografice – ceva precum un semn unic al unui lucru unic. Idee care contrazice, însă, însuși conceptul și însăși operațiunea specifice semnului. A determina, astfel, cel dintâi semn, a fundamenta sau a deduce întregul sistem al semnelor prin raportare la un semn care nu este cu adevărat semn înseamnă, efectiv, a reduce semnificația la prezență. Semnul nu mai este, atunci,

---

[15] H. Gouhier abordează această problemă în mod sistematic și în fondul său („Nature et Histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau", în *Annales J.-J. Rousseau*, t. XXXIII, 1953-1955) – „Da și nu", răspunde el la problema modelului iudeo-creștin (p. 30).

[16] Cu privire la acest monogenetism și la raționalitatea economică a acestei genealogii, prudența lui Condillac are limite, chiar dacă ea se manifestă în *Traité des systèmes* [*Tratatul despre sisteme*] (1749) (cap. XVII): „Dacă toate caracterele care au fost folosite începând de la originile istoriei ar fi putut să ajungă până la noi împreună cu o cheie care să ni le explice, am putea să lămurim acest progres într-un mod cât se poate de explicit. Putem totuși, cu ceea ce ne-a rămas, să dezvoltăm acest sistem, dacă nu în toate amănuntele sale, atunci cel puțin atât cât este nevoie pentru a ne asigura de generarea diferitelor feluri de scriere. Lucrarea dlui Warburton stă mărturie în acest sens" (cf. DE, p. 101).

decât o amenajare a prezențelor în bibliotecă. Interesul pe care-l prezintă hieroglifele – un semn pentru mai multe lucruri – se reduce la economia bibliotecilor. Este tocmai ceea ce au înțeles „mai ingenioși" fiind, egiptenii. Ei „au fost primii care s-au servit de o cale mai scurtă căreia i s-a dat denumirea de hieroglife". „Încurcătura pe care o provoca enorma grosime a volumelor i-a obligat să nu folosească decât o singură figură ca semn al mai multor lucruri." Formele de deplasare și de condensare care diferențiază sistemul egiptean sunt subsumate acestui concept economic și sunt conforme cu însăși „natura lucrului" (cu însăși natura lucrurilor), pe care este, așadar, suficient să o „consultăm". Trei grade sau trei momente: partea pentru tot (două mâini, un scut și un arc pentru a reprezenta o luptă în hieroglifele curiologice[III]); instrumentul – real sau metaforic – pentru lucru (un ochi pentru a reprezenta știința lui Dumnezeu, o sabie pentru a reprezenta un tiran); în sfârșit, un lucru analog, în întregul său, cu lucrul însuși (un șarpe cu petele sale pestrițe pentru a reprezenta universul înstelat) în hieroglifele tropice.

Tot din niște rațiuni, deja, de economie, hieroglifa propriu-zisă, sau scrierea sacră, fusese, după Warburton, înlocuită cu hieroglifa cursivă sau demotică. *Filosofie* este numele a ceea ce precipită, astfel, această mișcare: alterare economică care desacralizează abreviind și ștergând [*en effaçant*] semnificantul în beneficiul semnificatului:

> „A venit însă vremea să vorbim despre o alterare pe care această schimbare de subiect și această modalitate de a-l exprima au introdus-o în trăsăturile figurilor hieroglifice. Animalul sau lucrul care serveau pentru a reprezenta fuseseră până atunci desenate după natură. Dar în momentul când studierea filosofiei, care prilejuise apariția scrierii simbolice, i-a făcut pe învățații Egiptului să scrie mult și despre subiecte dintre cele mai diverse, acest desen exact înmulțind mult prea mult volumele, li s-a părut supărător. Au început prin urmare să se servească treptat de *un alt caracter*, pe care-l putem numi *scrierea curentă* a hieroglifelor. Semăna cu scrierea chinezilor și, după ce la început fusese format doar din conturul fiecărei figuri, cu timpul a devenit un fel de *marcă*. Nu trebuie să uit să vorbesc aici despre un efect natural pe care acest caracter al scrierii curente l-a produs cu vremea. Vreau să spun că utilizarea lui a diminuat mult din atenția care era acordată simbolului, fixând-o pe lucrul semnificat. În felul acesta, studierea scrierii simbolice a fost mult prescurtată; nemaiavând atunci aproape nimic altceva de făcut decât să-și reamintească *puterea* mărcii simbolice, în vreme ce înainte trebuia să fii instruit cu privire la proprietățile lucrului sau ale animalului care era folosit drept simbol. Într-un cuvânt, acest fapt a redus acest tip de scriere până la stadiul care este, acum, acela al chinezilor" (vol. I, pp. 139-140). Această ștergere [*effacement*] a semnificantului a condus, treptat, până la alfabet (cf. p. 148). Aceasta este și concluzia lui Condillac (§ 134).

[III] Conform lui Warburton, creatorul acestei clasificări, scrierea egipteană nu este, așa cum se crezuse până în acel moment, unică, unitară. Există mai multe – pentru unii patru, pentru alții trei – tipuri istorice de scriere egipteană, care derivă unul din altul: 1) scrierile propriu-zis (adică în sens restrâns) *hieroglifice*, care, la rândul lor, se subimpart în scrieri *curiologice* sau *kyriologice* fruste („partea pentru întreg") și scrieri *tropice* (mai „artistice"); 2) scrieri *simbolice*, care, la rândul lor, pot fi *tropice* sau *alegorice*; 3) scrierea *epistolică*, rezervată domeniului civil; 4) scrierea *hierogramatică*, rezervată religiei. Tipurile 1 și 2, adică scrierile hieroglifice în înțeles strict, și cele simbolice, formează clasa scrierii *hieroglifice* în sens larg (de unde și ezitarea în ceea ce privește numărul total al tipurilor).

Istoria cunoașterii – a filosofiei – este, prin urmare, cea care, având tendința de a înmulți volumele, împinge la formalizare, la abreviere, la algebră. În consecință, prin îndepărtarea de origini, semnificantul este golit și desacralizat, „demotizat" și universalizat. Istoria scrierii, ca istorie a științei, ar circula, astfel, între cele două epoci ale scrierii universale, între două simplități, între două forme de transparență și de univocitate: o pictografie absolută care dublează totalitatea fiindului natural printr-un consum desfrânat de semnificanți, și o grafie absolut formală care reduce la aproape nimic risipa semnificantă. Istorie a scrierii și istorie a cunoașterii – am putea spune: istorie pur și simplu – n-ar exista, deci, decât între acești doi poli. Iar dacă istoria nu poate fi concepută decât între aceste două limite, nu putem să discreditățm mitologiile scrierii universale – pictografia sau algebra – fără a suspecta, implicit, și conceptul de istorie însuși. Dacă întotdeauna lucrurile au fost gândite invers, opunându-se istoria transparenței limbajului adevărat, a fost, fără îndoială, din pricina orbirii față de limitele pornindu-se de la care, fie el arheologic sau eschatologic, a fost format conceptul de istorie.

Știința – sau ceea ce Warburton și Condillac numesc, aici, filosofie –, *épistémè* și chiar, eventual, cunoașterea de sine, conștiința, ar fi, deci, mișcarea idealizării: formalizare algebrizantă, de-poetizantă, a cărei operațiune constă în a refula, pentru a-l putea domina mai bine, semnificantul încărcat, hieroglifa legată. Că această mișcare face necesară trecerea prin etapa logocentrică nu constituie decât un paradox aparent: privilegiul logosului este acela al scrierii fonetice, al unei scrieri provizoriu mai economice, mai algebrice, ca urmare a unui anumit stadiu al cunoașterii. Epoca logocentrismului este un moment al ștergerii [*effacement*], al dispariției mondiale a semnificantului: ni se pare, atunci, că apărăm și că preamărim vorbirea, când, de fapt, suntem doar fascinați de o figură a lui *techné*. Disprețuim implicit, automat, scrierea (fonetică) deoarece ea are avantajul de a asigura o mai mare dominație ștergându-se pe ea însăși: traducând cel mai bine posibil un semnificant (oral) pentru un timp mai universal și mai comod; auto-afectarea fonică, lipsindu-se de orice recurs „exterior", permite unei anumite epoci a istoriei lumii și a ceea ce se numește, atunci, om, cea mai mare dominație posibilă, cea mai mare prezență la sine a vieții, cea mai mare libertate. Tocmai această istorie (înțeleasă ca epocă: epocă nu a istoriei, ci ca istorie) se încheie în același timp cu acea formă de a fi în lume pe care o numim cunoaștere. Conceptul de istorie este, prin urmare, conceptul filosofiei și al lui *épistémè*. Chiar dacă el nu s-a impus decât târziu în ceea ce numim istoria filosofiei, el fusese chemat acolo încă de la începutul acestei aventuri. Într-un sens cu totul nemaiauzit până acum – și care nu are nimic de-a face cu naivitățile idealiste sau convențional hegeliene aparent asemănătoare – este istoria istorie a filosofiei. Sau, dacă vrem, formula lui Hegel trebuie înțeleasă, aici, în sens literal: istoria nu este decât istoria filosofiei, cunoașterea absolută este împlinită. Ceea ce excedează, atunci, această închidere [*clôture*] *nu este nimic*: nici prezența ființei, nici sensul, nici istoria, nici filosofia; ci altceva, care nu are nume, care se vestește în gândirea cu privire la această închidere-îngrădire și care ne călăuzește, aici, scrisul. Scris în care filosofia se află înscrisă ca un loc într-un text pe care nu ea îl comandă. Filosofia nu este, în scris, decât acea mișcare a scrierii ca ștergere a semnificantului și ca dorință a prezenței restituite, a ființei semnificate în luminozitatea și strălucirea ei. Evoluția și economia propriu-zis filosofice merg, deci, în sensul ștergerii și al dispariției semnificantului, indiferent dacă această ștergere și această dispariție îmbracă forma uitării sau pe aceea a refulării. Aceste ultime două concepte sunt în egală

măsură insuficiente, indiferent dacă le opunem sau dacă le asociem. Uitarea, în orice caz, dacă o înțelegem ca ștergere prin *finitudinea* puterii de retenție, este însăși posibilitatea refulării. Iar refularea, cea fără de care disimularea nu ar avea niciun *sens*. Conceptul de refulare este, deci, cel puțin tot atât cât cel de uitare, produsul unei filosofii (a sensului).

Oricum, însă, mișcarea de retragere a semnificantului, perfecționarea scrierii ar elibera, prin urmare, atenția și conștiința (cunoașterea și cunoașterea de sine ca idealizare a obiectului dominat) pentru prezența semnificatului. Acesta este cu atât mai disponibil cu cât este ideal. Iar valoarea de adevăr în general, care implică, întotdeauna, *prezența* semnificatului (*aletheia* sau *adequatio*), departe de a comanda această mișcare și de a o oferi spre a fi gândită, nu este decât o epocă a ei, oricât de privilegiată. Epocă europeană în interiorul devenirii semnului; și chiar, s-o spunem, aici, împreună cu Nietzsche, care smulge propoziția lui Warburton din mediul ei ambiant și din siguranța ei metafizică, în interiorul *prescurtării semnelor*. (Astfel încât, între paranteze fie spus, dacă am vrea să restaurăm un *adevăr* și o *ontologie* originară sau fundamentală în gândirea lui Nietzsche, am risca să ignorăm, poate cu excepția întregului rest, tocmai intenția axială a conceptului său de interpretare.)

Repetând în afara limitării sale enunțul lui Warburton și al lui Condillac, putem spune că istoria filosofiei este istoria prozei; sau, mai exact, a devenirii-proză a lumii. Filosofia este inventarea prozei. Filosofia vorbește în proză. Nu atât excluzându-l pe poet din cetate, cât scriind. Scriind, în mod necesar, acea filosofie pe care filosoful a crezut multă vreme, neștiind ce făcea și ceea ce o scriere extrem de comodă îi permitea, că putea să se mulțumească, de drept, s-o vorbească.

În capitolul său despre *Originea poeziei*, Condillac reamintește acest lucru ca pe un *fapt*: „În sfârșit un filosof, neputându-se plia regulilor poeziei, se hazardă cel dintâi să scrie în proză" (§ 67). Este vorba de „Ferecide [Pherekydes] din insula Skyros..., cel dintâi despre care se cunoaște că a scris în proză". Scrierea, în înțeles curent, este de la sine prozaică. Este proza însăși. (Asupra acestui punct, de asemenea, Rousseau se desparte de Condillac.) Când își face apariția scrierea, nu mai avem nevoie nici de ritm, nici de *rimă*, a căror funcție, în viziunea lui Condillac, este aceea de a întipări sensul în memorie (*ibid.*). Înainte de apariția scrierii, versul era, într-o oarecare măsură, o întipărire spontană, o scriere *avant la lettre*. Intolerant față de poezie, filosoful ar fi luat scrierea în sens literal.

Este greu să *apreciem* ce anume îl desparte, aici, pe Rousseau de Warburton și de Concillac, să determinăm *valoarea de ruptură* a discursului său. *Pe de o parte*, Rousseau pare a rafina modelele pe care le împrumută: derivarea genetică nu mai este nici liniară, nici cauzală. El este mai atent la *structurile* sistemelor de scriere în relațiile lor cu sistemele sociale și economice și cu figurile pasiunii. Apariția diferitelor forme de scriere este relativ independentă față de ritmul istoriei limbilor. Modelele explicative sunt, aparent, mai puțin teologice. Economia scrierii se raportează la alte motivații decât la cele specifice nevoii și acțiunii, înțelese într-un sens omogen, simplist și obiectivist. Dar, *pe de altă parte*, el neutralizează ceea ce se anunța ca ireductibil *economic* în sistemul lui Warburton și în cel al lui Condillac. Iar noi știm foarte bine cum acționează, în discursul său, vicleniile rațiunii teologice.

Să ne apropiem, însă, de textul său. Imperativelor tehnice și economice ale spațiului obiectiv, explicația lui Rousseau nu le face decât o singură concesie. Și aceasta, fără îndoială, numai cu scopul de a corecta, discret, simplismul lui Warburton și pe cel al lui Condillac.

Este vorba de *scrierea sub formă de brazde*. Brazda este linia, rândul așa cum le trage, cum le trasează plugarul: calea – *via rupta* – despicată de brăzdarul plugului. Brazda agriculturii, ne aducem aminte, deschide natura către cultură. Și mai știm, de asemenea, că scrierea se naște odată cu agricultura, care este însoțită de sedentarizare.

Or, cum procedează plugarul?

Economic. Ajuns la capătul brazdei, el nu se întoarce în punctul de pornire. Întoarce plugul și boul. După care pornește în sens invers. Câștig de timp, de spațiu și de energie. Creștere a randamentului și scădere a timpului de lucru. Scrierea *prin întoarcerea boului – boustrophédon* –, scrierea în formă de brazdă, a constituit unul dintre momentele scrierii liniare și fonografice[17]. La capătul rândului parcurs de la stânga la dreapta, continuăm de la dreapta la stânga, și tot așa. De ce a fost ea abandonată la un moment dat de către greci, de exemplu? De ce s-a rupt economia scriptorului de cea a plugarului? De ce spațiul unuia nu este și spațiul celuilalt? Dacă spațiul ar fi „obiectiv", geometric, ideal, nicio diferență economică nu ar fi posibilă între cele două sisteme de incizare.

Spațiul obiectivității geometrice este, însă, un obiect sau un semnificat ideal care a fost produs la anumit moment al scrierii. Înainte ca el să apară, nu există spațiu omogen, care să asculte de un singur și același tip de tehnică și de economie. Înainte de apariția lui, spațiul se ordonează în totalitate în funcție de locuință și de în-scrierea, în el, a corpului „propriu". Chiar și așa însă, în interiorul unui spațiu la care se raportează unul și același corp „propriu", există factori de eterogenitate și, prin urmare, imperative economice diferite, incompatibile chiar, între care trebuie să se aleagă și în rândul cărora sunt necesare sacrificii și o organizare a ierarhiilor. Astfel, de pildă, suprafața paginii, întinderea pergamentului sau a oricărei substanțe receptoare se distribuie diferit după cum este vorba de scris sau de citit. O economie originală este, de fiecare dată, prescrisă. În primul caz, și pe parcursul unei întregi epoci a tehnicii, ea trebuia să se supună sistemului mâinii. În cel de-al doilea caz, și pe parcursul aceleiași epoci, sistemului ochiului. În ambele cazuri însă, este vorba de un parcurs liniar și orientat, a cărui orientare nu este deloc indiferentă și reversibilă într-un mediu omogen. Într-un cuvânt, este mult mai comod să citești decât să scrii în formă de brazdă. Economia vizuală a lecturii se supune unei legi asemănătoare cu cea a agriculturii. Nu la fel se întâmplă și cu economia manuală a scrierii, iar aceasta a fost dominantă pe o arie și într-o perioadă determinate ale marii epoci fonografico-liniare. Valul ei a supraviețuit condițiilor ei de necesitate: ea continuă și în epoca tiparului. Modul nostru de a scrie și modul nostru de a citi continuă să fie și azi determinate masiv de mișcarea mâinii. Mașina de tipărit nu a eliberat, încă, modul de organizare a suprafeței de supunerea ei imediată gestului manual, uneltei de scris.

Rousseau, prin urmare, se minuna deja:

> „La început, grecii au adoptat nu doar caracterele fenicienilor, ci chiar și direcția de la dreapta la stânga a rândurilor. Mai apoi, ei au hotărât să scrie în forma brazdei plugului, adică întorcându-se de la stânga la dreapta și apoi de la dreapta la stânga, în mod alternativ. În cele din urmă, grecii au scris cum o facem și noi astăzi, reîncepând fiecare rând de la stânga la dreapta. Acest progres este cât se poate de natural: scrierea în formă

[17] Despre scrierea *boustrophédon*, cf. J. Février și M. Cohen, *op. cit.* Iar despre relațiile dintre scriere, *via rupta* și incest, cf. „Freud și scena scriiturii", în *Scriitura și diferența*.

de brazdă este fără doar și poate cea mai comodă la citit. Mă și mir că acest fel de a scrie nu a fost restabilit odată cu tiparul; numai că, fiind greu de scris cu mâna, el a trebuit să fie abolit atunci când manuscrisele s-au înmulțit".

Spațiul scrierii nu este, deci, un spațiu în mod originar *inteligibil*. El începe, totuși, să *devină* inteligibil încă de la origini, adică de îndată ce scrierea, ca orice lucrare a semnelor și prin semne, produce în sânul lui repetiția și, deci, idealitatea. Dacă numim lectură momentul care vine să dubleze imediat scrierea originară, putem spune că spațiul lecturii pure este, întotdeauna, deja *inteligibil*, iar cel al scrierii pure, întotdeauna încă *sensibil*. Înțelegem, provizoriu, aceste cuvinte în interiorul metafizicii. Dar imposibilitatea de a separa, pur și simplu, scrierea de lectură descalifică din capul locului această opoziție. Păstrând-o din pură comoditate, să spunem, totuși, că spațiul scrierii este pur sensibil, în sensul lui Kant: spațiu ireductibil orientat, în care stânga nu acoperă dreapta. Mai trebuie să ținem, însă, seama și de prevalența unei direcții față de cealaltă în cadrul mișcării. Căci aici este vorba de o operație, nu doar de o percepție. Or, cele două laturi nu sunt niciodată simetrice din punctul de vedere al aptitudinii sau, pur și simplu, al activității corpului propriu.

Astfel, „întoarcerea boului" se potrivește mai bine lecturii decât scrisului. Între aceste două prescripții economice, soluția va fi un compromis labil care va lăsa reziduuri, va antrena inegalități de dezvoltare și cheltuieli inutile. Un compromis, dacă vreți, între ochi și mână. În epoca acestei tranzacții, noi nu doar scriem, ci și citim oarecum orbește, călăuziți de ordinea și de ordinul mâinii.

Mai este, oare, util să reamintim tot ceea ce o astfel de necesitate a făcut posibil?

Or, acest compromis este, deja, unul foarte derivat, apărut extrem de târziu, dacă ne gândim că el nu ajunge să devină precumpănitor decât în momentul când un anumit tip de scriere, încărcată la rândul ei de istorie, era deja practicată: fonografia liniară. Sistemul vorbirii, al faptului-de-a-ne-auzi-vorbind [*le s'entendre-parler*], auto-afectarea care pare a suspenda orice împrumut de semnificanți dinspre lume, devenind, astfel, universală și transparentă la semnificat, *phonè*, care pare a comanda mâna, nu a putut să preceadă niciodată, de fapt, sistemul acesteia și nici să-i fie, în însăși esența sa, străină. Ea nu a putut să se reprezinte niciodată pe ea însăși ca ordine și ca predominanță a unei liniarități temporale decât *văzându-se* sau, mai curând, *mânuindu-se* pe ea însăși prin propria sa lectură de sine. *Nu este de-ajuns să spunem că ochii sau mâinile vorbesc. Încă, deja, din propria sa reprezentare de sine, vocea se vede și se menține.* Conceptul de temporalitate liniară nu este decât o *manieră* a vorbirii. Această formă de succesivitate i s-a impus retroactiv lui *phonè*, conștiinței și preconștiinței, din perspectiva unui anumit spațiu determinat al înscrierii sale. Căci dintotdeauna deja, vocea a fost investită, solicitată, cerută, rechiziționată, marcată, în însăși esența sa, de o anumită spațialitate[18].

Când spunem că o formă s-a *impus*, nu avem în vedere, se înțelege de la sine, niciun model de cauzalitate clasică. Întrebarea, atât de des formulată, dacă scriem așa cum vorbim sau dacă vorbim așa cum scriem, dacă citim așa cum scriem sau viceversa, trimite, din banalitatea ei, către o profunzime istorică sau preistorică mult mai adâncă, și mai adânc îngropată, decât bănuim în general. Dacă ne vom gândi, în sfârșit, că spațiul scriptural,

[18] În legătură cu toate aceste probleme și cu dezvoltarea care urmează, ne permitem să trimitem, o dată în plus, la *La voix et le phénomène*.

așa cum a intuit Rousseau, este legat de natura spațiul social, de organizarea perceptivă și dinamică a spațiului tehnic, religios, economic etc., realizăm dificultatea unei întrebări transcendentale referitoare la spațiu. O nouă estetică transcendentală ar trebui să se lase călăuzită nu numai de idealitățile matematice, ci de însăși posibilitatea înscrierii în general, care nu survine ca un accident contingent într-un spațiu și unui spațiu deja constituit, ci produce însăși spațialitatea spațiului ca atare. Spunem bine: a înscrierii *în general*, pentru a marca cât mai clar că nu este vorba doar de notarea unei vorbiri gata existente care s-ar reprezenta pe ea însăși, ci de înscrierea în vorbire și de înscriere ca *locuire* întotdeauna deja situată. O astfel de chestionare, în ciuda referinței la o formă de pasivitate fundamentală, n-ar trebui să se mai numească, fără îndoială, *estetică* transcendentală, nici în sensul kantian, nici în cel husserlian al acestor termeni. O întrebare transcendentală asupra spațiului privește stratul pre-istoric și pre-cultural al experienței spațio-temporale care furnizează un sol unitar și universal oricărei subiectivități, oricărei culturi, dincoace de diversitatea empirică, de orientările proprii spațiilor și timpurilor lor. Or, dacă ne lăsăm conduși de înscrierea ca locuire în general, radicalizarea husserliană a întrebării kantiene este indispensabilă, dar insuficientă. Știm că Husserl îi reproșa lui Kant că s-a lăsat condus, în întrebarea sa, de niște obiecte ideale deja constituite în cadrul unei științe (geometria sau mecanica). Unui spațiu ideal gata constituit îi corespundea, cu necesitate, o subiectivitate la rândul ei gata constituită (din punctul de vedere al facultăților). Iar din punctul de vedere care este, aici, al nostru, ar fi multe de spus despre conceptul de *linie* care intervine atât de des în critica kantiană. (Timpul, formă a tuturor fenomenelor sensibile, interne *și* externe, pare a domina spațiul, formă a fenomenelor sensibile externe; este, însă, vorba de un timp care oricând poate fi reprezentat printr-o linie, iar „respingerea idealismului" va răsturna această ordine.) Proiectul husserlian nu pune între paranteze doar spațiul obiectiv al științei, el mai trebuia să articuleze și estetica pe o kinestetică transcendentală. Și totuși, în ciuda revoluției kantiene și a descoperirii sensibilității *pure* (pură de orice referire la senzație), atât timp cât conceptul de sensibilitate (ca pură pasivitate) și opusul său vor continua să comande aceste întrebări, acestea vor rămâne prizonierele metafizicii. Dacă spațiu-timpul pe care îl locuim este *a priori* un spațiu-timp al urmei, nu există nici activitate, nici pasivitate pură. Această pereche de concepte – și știm că Husserl le anula [*raturait*] neîncetat pe unul prin celălalt – ține de mitul de origine al unei lumi nelocuite, al unei lumi străine de urmă: prezență pură a prezentului pur, pe care o putem considera, indiferent, puritate a vieții sau puritate a morții: determinare a ființei care a supravegheat întotdeauna nu numai întrebările teologice și metafizice, ci și întrebările transcendentale, indiferent dacă acestea sunt gândite în termeni de teologie scolastică sau într-un înțeles kantian și postkantian. Proiectul husserlian al unei estetici transcendentale, al unei restaurări a „logosului lumii estetice" (*Logică formală și logică transcendentală*) rămâne aservit, la fel ca și formei universale și absolute a experienței, instanței *prezentului viu*. Tocmai și abia prin ceea ce complică acest privilegiu și iese din el, ne putem deschide spre spațiul înscrierii.

Abandonând geneza liniară și descriind corelații între sisteme de scriere, structuri sociale și figuri ale pasiunii, Rousseau își deschide întrebările tocmai pe direcția pe care am semnalat-o aici.

Trei stadii ale omului în societate: trei sisteme de scriere, trei forme de organizare socială, trei tipuri de pasiune. „Aceste trei modalități de a scrie corespund destul de exact

celor trei stadii diferite în care pot fi încadrați oamenii reuniți în națiuni." Între aceste trei modalități există, fără îndoială, diferențe de „grosolănie" și de „vechime". Dar în măsura în care ar putea să asigure un reperaj cronologic și liniar, ele nu-l interesează prea mult prea Rousseau. Diferite sisteme pot să coexiste, un sistem mai grosolan poate să apară după un sistem mai rafinat.

Și de data aceasta, totul începe cu pictura. Altfel spus, cu sălbăticia: „Prima modalitate de a scrie nu este aceea de a zugrăvi sunetele, ci obiectele însele..." Se mulțumește, însă, această pictură să reproducă lucrul? Corespunde ea acelei proto-scrieri, universală dat fiind că dublează natura fără nicio deplasare? Aici intervine prima complicație. Rousseau distinge, într-adevăr, două pictografii. Una ar proceda *direct*, cealaltă *alegoric*, „fie direct, cum făceau mexicanii, fie prin figuri alegorice, cum au făcut odinioară egiptenii". Iar când continuă astfel: „Acest stadiu corespunde limbii dominate de pasiune și presupune deja o anumită societate și niște nevoi pe care pasiunile le-au determinat să apară", el nu pare a se referi doar la stadiul „egiptean" sau „alegoric". Căci, dacă ar proceda în felul acesta, el ar trebui să tragă concluzia că un anumit tip de scriere – pictografia directă – a putut să existe într-o societate lipsită de pasiune, ceea ce ar contraveni premiselor de bază ale *Eseului*. Invers însă, cum se poate imagina o pictură directă, proprie, lipsită de alegorie într-o stare de pasiune? Și această ipoteză contravine premiselor.

Această alternativă nu poate fi depășită decât prin restituirea unui ne-spus [*non-dit*]: reprezentarea pură, fără deplasare metaforică, zugrăvirea pur reflectantă constituie prima figură. În ea, lucrul reprezentat cu cea mai deplină fidelitate deja nu mai este prezentat la propriu. Proiectul de a repeta lucrul corespunde, deja, unei pasiuni sociale și comportă, deci, o metaforicitate, o translatare elementară. Transportăm lucrul în dublul său (adică, deja, într-o idealitate) pentru un altul și reprezentarea perfectă este întotdeauna deja alta față de ceea ce ea dublează și re-prezintă. Aici începe alegoria. Pictura „directă" este deja alegorică și pasionată. Iată de ce nu există scriere *adevărată*. Duplicarea lucrului în pictură, și deja în strălucirea fenomenului în care ea este prezentă, păstrată și privită, menținută oricât de puțin în privire și sub privire, deschide apariția [*l'apparaître*] ca absență a lucrului la propriul său și la adevărul său. Nu există niciodată zugrăvire a lucrului însuși, și aceasta, în primul rând, pentru că nu există lucru însuși. Presupunând că ar avea un stadiu primitiv și pictural, scrierea acuză această absență, acest rău sau această resursă care dintotdeauna muncește adevărul fenomenului: producându-l și, bineînțeles, suplinindu-l, ținându-i locul. Posibilitatea originară a limbajului o constituie suplementul: care se adaugă fără să adauge nimic pentru a umple un gol care în plin cere să se lase înlocuit. Scrierea ca pictură este, deci, în același timp *răul* și *remediul* în *phainesthai* sau în *eidos*. Deja Platon spunea că arta sau tehnica (*technè*) scrierii era un *pharmakon* (drog sau vopsea, salvatoare sau dăunătoare). Iar partea neliniștitoare a scrierii era, deja, resimțită din perspectiva asemănării ei cu pictura. Scrierea este *ca* pictura, ca *zoografemul*, care el însuși este determinat (cf. *Cratylos*, 430-432) în interiorul unei problematici a *mimesis*-ului; asemănarea este neliniștitoare: „Scrierea, dragul meu Phaidros, seamănă într-adevăr cu pictura (ζωγραφία), și tocmai aici stă toată grozăvia" (275 d)[IV]. Aici, pictura, zoografia, trădează deopotrivă și ființa, și vorbirea, și cuvintele, și lucrurile înseși, dat fiind că le fixează. Odraselele ei fac

[IV] Platon, *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, în *Opere*, IV, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 486.

figură de ființe vii, dar când le întrebi, nu mai răspund. Zoografia a adus moartea. La fel se întâmplă și în cazul scrierii. Nimeni, și mai ales tatăl, nu este de față pentru a răspunde atunci când este întrebat. Rousseau ar fi fără nicio rezervă de acord în această privință. Scrierea aduce, poartă cu sine moartea. Am putea să ne jucăm: scrierea ca zugrăvire a viului, fixând animalitatea, zoografia, este, după Rousseau, scrierea sălbaticilor. Care nu sunt, de asemenea, știm asta, decât vânători: oameni ai *zoogreia*, ai capturării viului. Scrierea ar fi, atunci, cu adevărat o reprezentare picturală a animalului vânat: capturare și ucidere magică.

Altă dificultate în acest concept de proto-scriere: niciun recurs la convenție nu apare evidențiat în cazul său. Aceasta nu apare decât în „cea de-a doua modalitate": moment al barbariei și al ideografiei. Vânătorul zugrăvește ființele, păstorul înscrie deja limba: „Cea de-a doua modalitate de a scrie este aceea de a reprezenta cuvintele și propozițiile prin caractere convenționale, ceea ce nu se poate realiza decât atunci când limba este pe deplin formată și când un întreg popor este unit prin legi comune, căci în acest caz există o dublă convenție; astfel este scrierea chinezilor; întâlnim aici cu adevărat zugrăvirea sunetelor și a vorbirii pentru priviri".

Se poate prin urmare trage, de aici, concluzia că, în primul stadiu, metafora nu dădea loc niciunei convenții. Alegoria continua să fie o producție sălbatică. Nu se resimțea nevoia niciunei instituții pentru a reprezenta ființele înseși, iar metafora constituia efectiv, aici, o tranziție între natură și instituție. Apoi, proto-scrierea, care nu zugrăvea limbajul, ci lucrurile, putea să se adapteze la o limbă, deci la o societate care să nu fi fost căutși de puțin „pe deplin formată". Acest prim stadiu continuă să fie acea limită instabilă a nașterii: am părăsit „pura natură", dar nu am atins întru totul starea de societate. În viziunea lui Rousseau, mexicanii și egiptenii n-ar fi avut dreptul decât la „o anumită societate".

Cea de-a doua modalitate zugrăvește sunetele, fără, însă, a descompune cuvintele și propozițiile. Ea ar fi, prin urmare, ideo-fonografică. Fiecare semnificant trimite la o totalitate fonică și la o sinteză conceptuală, la o unitate complexă și globală de sens și de sunet. Nu s-a atins, încă, scrierea pur fonografică (de tip alfabetic, de pildă), în care semnificantul vizibil trimite la o unitate fonică care, în ea însăși, nu are niciun sens.

Poate tocmai de aceea presupune ideo-fonograma o „dublă convenție": cea care leagă grafemul de semnificatul său fonematic și cea care leagă acest semnificat fonematic, ca semnificant, de sensul său semnificat sau, dacă vrem, de conceptul său. Dar în acest context, „dublă convenție" ar mai putea, de asemenea, să însemne – mai puțin probabil, însă – și altceva: convenție lingvistică *și* convenție socială. („Ceea ce nu se poate realiza decât atunci când limba este pe deplin formată și când un întreg popor este unit prin legi comune.") Nu este nevoie de legi instituite pentru ca oamenii să se înțeleagă în privința zugrăvirii lucrurilor și a ființelor naturale, acestea sunt, însă, obligatorii pentru a se fixa regulile zugrăvirii sunetelor și ale unității dintre cuvinte și idei.

Rousseau numește, cu toate acestea, „barbare" națiunile capabile de astfel de „legi comune" și de o astfel de „dublă convenție". Modul de utilizare al conceptului de barbarie este extrem de derutant în *Eseu*. În mai multe rânduri (în capitolele IV și IX), Rousseau îl face să funcționeze într-un mod perfect deliberat, riguros și sistematic: trei stadii ale societății, trei limbi, trei tipuri de scriere (sălbatic / barbar / civil; vânător / păstor / plugar; pictografie / ideo-fonografie / fonografie analitică). Cu toate acestea însă, în alt loc, o utilizare aparent mai laxă a cuvântului (a cuvântului „barbarie", desigur, mai mult decât a cuvântului „barbar") continuă să desemneze tot starea de împrăștiere, indiferent dacă

aceasta ține de pura natură sau de structura domestică. Nota 2 din capitolul IX îi numește „sălbatici" pe cei cărora, apoi, li se descrie barbaria: „Aplicați aceste idei la primii oameni și veți vedea motivul barbariei lor... Aceste timpuri ale barbariei au constituit secolul de aur nu pentru că oamenii erau uniți, ci pentru că erau separați... Risipiți în acest vast deșert al lumii, oamenii au recăzut în stupida barbarie în care s-ar fi găsit dacă ar fi fost născuți din pământ". Or, societatea domestic-barbară nu are limbă. Idiomul familial nu este o limbă. „Trăind răspândiți și aproape fără să cunoască societatea, abia începuseră să vorbească! Cum ar fi putut să scrie?" Nu se află, oare, această frază într-o contradicție flagrantă cu faptul de a le atribui, în capitolul IV, barbarilor un tip de scriere și chiar o dublă convenție?

Niciun comentariu nu poate, se pare, să elimine această contradicție. O interpretare ar putea, însă, să încerce s-o facă. Ea ar consta, prin atingerea unui nivel de profunzime al literalității și prin neutralizarea altuia, mai superficial, în a se căuta, apoi, în textul lui Rousseau, dreptul de a izola în mod relativ structura sistemului grafic de structura sistemului social. Chiar dacă tipurile sociale și grafice își corespund în mod ideal și analogic, o societate de tip civil poate să aibă *de fapt* o scriere de tip barbar. Cu toate că barbarii abia dacă vorbesc și nu scriu, pot fi evidențiate, în barbarie, trăsăturile unei anumite scrieri. Atunci când se spune că „zugrăvirea obiectelor se potrivește popoarelor sălbatice, semnele cuvintelor și ale propozițiilor popoarelor barbare, iar alfabetul popoarelor civilizate", principiul structural nu este încălcat ci, dimpotrivă, confirmat. În societatea noastră, în care tipul civil și-a făcut apariția, elementele de scriere pictografică ar fi sălbatice, iar elementele ideo-fonografice ar fi barbare. Și cine ar putea să conteste prezența tuturor acestor elemente în practica noastră scripturală?

Căci, deși menține principiul analogiei structurale, Rousseau ține, totuși, să apere și relativa independență a structurilor sociale, lingvistice și grafice. O va spune explicit ceva mai departe: „Arta de a scrie nu depinde deloc de arta de a vorbi. Ea depinde de nevoi de o altă natură, care se nasc mai devreme sau mai târziu, potrivit unor împrejurări absolut independente de dăinuirea în timp a popoarelor și care ar fi putut să nu fi existat niciodată la națiuni foarte vechi".

Faptul apariției scrierii nu este, așadar, necesar. Și tocmai această contingență empirică este cea care permite punerea între paranteze a faptului în analiza structurală sau eidetică. Faptul că o structură a cărei organizare internă și a cărei necesitate esențială ne sunt cunoscute apare, de fapt, într-un loc sau altul, mai devreme sau mai târziu, constituie, așa cum am remarcat și în altă parte, condiția și limita unei analize structurale privite ca atare și în momentul ei propriu. În instanța ei proprie, atenția la specificitatea internă a modului de organizare lasă întotdeauna la voia întâmplării trecerea de la o structură la alta. Această întâmplare poate fi concepută, așa cum se întâmplă aici, fie negativ, ca o catastrofă, fie afirmativ, ca un joc. Această limită și această putere structuraliste au o comoditate etico-metafizică. Scrierea în general, ca și apariția unui nou sistem de înscriere, este un suplement căruia noi nu vrem să-i cunoaștem decât fața *aditivă* (el a *sur-venit dintr-o dată*, pe nepusă masă) și influența *nocivă* (el este *ne-avenit* [*mal-venu*], *în plus*, din exterior, într-un moment când nimic, în condițiile trecutului său, nu-l făcea necesar). A nu atribui nicio necesitate apariției sale istorice înseamnă, în același timp, a ignora apelul la suplinire și a privi răul ca pe o adăugire surprinzătoare, exterioară, irațională, accidentală: ușor de șters [*effaçable*], prin urmare.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI
LITERE

Alfabetul și reprezentarea absolută

Graficul și politicul trimit, prin urmare, unul la celălalt conform unor legi complicate. Ele trebuie, astfel, să îmbrace, ambele, forma rațiunii ca proces de degradare care, între două universalități și de la o catastrofă la alta, *ar trebui* să revină la o totală reapropriere a prezenței. *Ar trebui*: este modul și timpul unei anticipări teleologice și eschatologice care supraveghează întregul discurs al lui Rousseau. Gândind diferarea și suplementaritatea în acest mod și sub acest timp, Rousseau ar dori să le vestească din perspectiva orizontului ștergerii [*effacement*], a dispariției lor finale.

În acest sens, atât în ordinea scrierii, cât și în ordinea cetății, atât timp cât reapropriera absolută a omului[19] în propria sa prezență nu a fost încă împlinită, cel mai rău [*le pire*] este simultan cel mai bine [*le meilleur*]. Cel mai departe în timpul prezenței pierdute este cel mai aproape de timpul regăsit al prezenței.

Cel de-al treilea stadiu, de pildă: omul civil și scrierea alfabetică. Aici, în cel mai strident și mai grav mod cu putință, legea suplinește [*suplée*] natura, iar scrierea suplinește vorbirea. Și într-un caz, și în celălalt, suplementul îl constituie reprezentarea. Ne reamintim fragmentul despre *Pronunție*:

> „Limbile sunt făcute pentru a fi vorbite, scrierea nu slujește decât drept *supliment* [*supplément*] al vorbirii... Analiza gândirii se efectuează prin intermediul vorbirii, iar analiza vorbirii prin scriere; vorbirea *reprezintă* gândirea prin semne convenționale, tot așa cum scrierea *reprezintă* vorbirea; astfel, arta de a scrie nu este decât o *reprezentare* mediată a gândirii, cel puțin în ceea ce privește limbile vocalice, singurele folosite printre noi".

Mișcarea reprezentării suplementare se apropie de origine îndepărtându-se de ea. Totala alienare constituie reapropriera totală a prezenței la sine. Scrierea alfabetică, reprezentând un reprezentant, suplement al unui suplement, agravează *puterea* reprezentării. Pierzând și mai mult prezența, ea o restituie cu atât mai bine. Mai pur fonografică decât scrierea caracteristică celui de-al doilea stadiu, ea este mai aptă să se șteargă în fața vocii, lăsând-o pe aceasta să fie. În ordine politică, înstrăinarea totală, aceea care se face, spune *Contractul social*, „fără rezerve", face ca „fiecare să câștige echivalentul a tot ce a pierdut și, în plus, mai multă forță pentru a păstra ceea ce are" (Cartea I, p. 16). Cu condiția, firește, ca ieșirea din starea anterioară – la limită, din starea de pură natură – să nu-l facă să recadă, ceea ce este oricând posibil, înapoi dincoace de origine, și, prin urmare, „dacă abuzurile acestei noi stări nu l-ar face adesea să decadă mai jos de starea pe care a părăsit-o" (p. 20).

Alienarea fără rezerve este, deci, reprezentarea fără rezerve. Ea smulge în mod absolut prezența la sine și în mod absolut la sine o re-prezintă. Răul având întotdeauna forma alienării reprezentative, a reprezentării pe latura ei deposedantă, întreaga gândire a lui Rousseau este, dintr-un anumit punct de vedere, o critică a reprezentării, atât în sens lingvistic, cât și în sens politic. În același timp însă – iar aici se reflectează întreaga istorie a metafizicii –, această critică trăiește în și din naivitatea reprezentării. Ea presupune, în același timp, faptul că reprezentarea succede unei prezențe prime și faptul că ea restituie o

[19] Rousseau face cel mai adesea apel la această reapropriere finală a prezenței ca la un *telos* antropologic: „Omul să-și însușească totul; dar ceea ce îl interesează să-și însușească este omul însuși" (manuscrisul lui *Emil*). Ca întotdeauna însă, acest antropologism se combină în mod esențial cu o teologie.

prezență finală. Nicio întrebare, însă, despre prezență și despre reprezentarea în prezență. Criticarea reprezentării ca pierdere a prezenței și așteptarea din partea ei a unei reaproprieri a prezenței, transformarea reprezentării într-un accident și într-un mijloc duc la instalarea în evidența distincției dintre prezență și reprezentare, în *efectul* acestei sciziuni. Criticăm semnul instalându-ne în evidența și în efectul diferenței dintre semnificat și semnificant. Negândind, altfel spus (ceea ce vor face și criticii de mai târziu, care, în interiorul aceluiași *efect*, răstoarnă această schemă, opunând o logică a reprezentantului unei logici a reprezentatului), mișcarea care produce efectul de diferență: straniul grafic al diferării.

Nimic surprinzător, prin urmare, în faptul că stadiul al treilea (societate civilă și alfabet) va fi descris conform unor scheme care sunt atât ale *Contractului social*, cât și ale *Scrisorii către d'Alembert*.

Elogiul adus „poporului reunit" în sărbătoare sau în forum politic este tot o critică a reprezentării. Instanța legitimantă, atât în cetate, cât și în limbaj – vorbire sau scriere – și în arte, este reprezentatul prezent în persoană: sursă de legitimitate și origine sacră. Perversiunea constă tocmai în a sacraliza reprezentantul sau semnificantul. Suveranitatea înseamnă prezență și bucurie [*jouissance*] a prezenței. „Din momentul în care poporul este adunat în mod legitim ca un corp suveran, orice jurisdicție a guvernământului încetează, puterea executivă este suspendată și persoana celui din urmă cetățean este tot atât de sacră și de inviolabilă ca și cea a primului magistrat, dat fiind că acolo unde se află cel reprezentat nu mai există reprezentanți" (*Contractul social*, p. 85).

În toate ordinile și din toate punctele de vedere, posibilitatea reprezentantului survine prezenței reprezentate așa cum răul survine binelui și istoria, originii. Semnificantul-reprezentant constituie catastrofa. Tocmai de aceea și este el întotdeauna „nou" în sine, indiferent în ce epocă ar apărea. Este însăși esența modernității. „Ideea reprezentanților este o idee modernă" este o propoziție care trebuie înțeleasă dincolo de limitele pe care i le atribuie Rousseau (p. 87). Libertatea politică nu este deplină decât în momentul când puterea reprezentantului este suspendată și redată reprezentatului: „În tot cazul, din momentul în care un popor își alege reprezentanți, nu mai este liber" (p. 89).

Ar trebui, prin urmare, să ajungem până în punctul în care sursa se reține în sine, revine sau urcă înapoi către sine în imediatețea inalienabilă a bucuriei de sine, în momentul imposibilei reprezentări, în suveranitatea ei. În ordine politică, această sursă este determinată ca voință: „Suveranitatea nu poate fi reprezentată, din aceeași pricină pentru care nu poate fi înstrăinată; ea constă esențialmente în voința generală, și voința nu se reprezintă: este sau ea însăși sau este altceva; cale de mijloc nu există" (p. 87). „...Suveranul, care nu este decât o ființă colectivă, nu poate fi reprezentat decât prin el însuși: puterea se poate transmite, voința însă nu" (p. 24).

În calitatea sa de principiu corupător, reprezentantul nu este reprezentatul, ci doar reprezentantul reprezentatului; nu este același cu el însuși. În calitatea sa de reprezentant, el nu este pur și simplu opusul reprezentatului. Răul pe care-l constituie reprezentantul sau suplementul prezenței nu este nici același, nici altul. El intervine tocmai în momentul diferării, atunci când voința suverană se deleagă pe sine și când, prin urmare, se scrie legea. În acel moment, voința generală riscă să devină putere transmisă, voință particulară, preferință, inegalitate. Legii poate să-i ia locul decretul, altfel spus, scrierea: în decretele care reprezintă voințe particulare, „voința generală amuțește" (*Contractul social*, p. 95). Sistemul bazat pe contract social, care se întemeiază pe existența unui moment anterior scrierii și

reprezentării, nu poate evita, totuși, să se lase amenințat de către literă. Tocmai de aceea, obligat să recurgă la reprezentare, „corpul politic, întocmai ca și corpul omului, începe să moară încă de la nașterea sa și poartă în sine cauzele propriei distrugeri" (p. 82; capitolul XI al Cărții III, intitulat „Despre moartea corpului politic", inaugurează toate dezvoltările referitoare la reprezentare). Scrierea este originea inegalității[20]. Este momentul când *voința generală*, care, în ea însăși, nu are cum să greșească, cedează locul *judecății*, care o poate face să cadă în mrejele „ispitelor voințelor particulare" (p. 38). Suveranitatea legislativă va trebui, prin urmare, foarte atent separată de puterea de a *redacta* legile. „Când Licurg a dat legi patriei sale, el a început prin a renunța la regalitate..." „Acela care redactează legi nu are deci sau nu trebuie să aibă niciun drept legislativ; iar poporul nu poate, nici dacă ar voi-o, să se lepede de acest drept netransmisibil..." (pp. 39-40). Este, prin urmare, absolut necesar ca voința generală să se exprime prin *voturi* [*voix*: voci], fără procură. Ea „are putere de lege" atunci când se *declară* prin vocea [*voix*: votul] „corpului întreg al poporului" în care este indivizibilă; în caz contrar, ea se divizează în voințe particulare, în acte de magistratură, în decrete (p. 25).

Catastrofa care a întrerupt starea de natură deschide, însă, și mișcarea îndepărtării care reapropie: reprezentarea perfectă ar trebui să re-prezinte perfect. Ea reface prezența și se estompează ca reprezentare absolută. Această mișcare este una necesară[21]. *Telos*-ul imaginii este propria sa imperceptibilitate. Atunci când încetează să mai fie diferită față de lucru, imaginea perfectă nu face decât să respecte și să restituie prezența originară a acestuia. Ciclu infinit: sursa – reprezentată – a reprezentării, originea imaginii poate, la rândul ei, să-și reprezinte reprezentanții, să-și înlocuiască înlocuitorii, să-și suplinească suplinitorii. Pliată, revenind la ea însăși, reprezentându-se pe ea însăși, suverană, prezența nu mai este, atunci – și nu mai este încă –, decât suplementul unui suplement. Așa definește *Discursul despre economia politică* [*Discours sur l'économie politique*] „voința generală, *sursă și completare* [*supplément*] a tuturor legilor, și care întotdeauna trebuie să fie constituită în lipsa lor" (p. 250; sublinierile noastre). Ordinea legii pure, care redă poporului libertatea și prezența, suveranitatea, nu este oare, întotdeauna, suplementul unei ordini naturale deficitare într-un punct sau altul al ei? Atunci când suplementul își împlinește

---

[20] Alte ilustrări ale neîncrederii pe care i le inspira lui Rousseau tot ceea ce, în viața socială și politică, se tratează prin scris: 1 – La Veneția: „Aici ai de-a face cu un guvernământ invizibil și întotdeauna prin scris, ceea ce obligă la o foarte mare circumspecție". 2 – „Când se dă un exemplu de țară utopică, se face referire la instituția lui Platon. Dacă Licurg s-ar fi mărginit să-și transmită instituția numai în scris, aș găsi-o și mai utopică" (*Emil*, p. 12). 3 – „Nu știu cum se face, dar știu foarte bine că operațiunile pentru care se țin cele mai multe registre și socoteli sunt tocmai cele prin care se înșeală cel mai amarnic". J. de Maistre va spune: „Ce este mai important nu este niciodată scris și nici nu ar putea fi fără a se expune".

[21] Tocmai de aceea, Rousseau admite necesitatea reprezentanților, chiar dacă o deplânge. Vezi *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* [*Considerațiuni cu privire la guvernământul Poloniei*]: aici, el propune o schimbare foarte rapidă a reprezentanților pentru a face „seducția lor mai costisitoare și mai dificilă", ceea ce trebuie apropiat de regula formulată în *Contractul social*, conform căreia „suveranul trebuie să se arate frecvent"; cf. și Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps* (p. 277 sq.).

Cărei logici i se supune, prin urmare, Rousseau atunci când justifică, astfel, necesitatea unei reprezentări pe care, simultan, o condamnă? Tocmai logicii reprezentării; pe măsură ce-și agravează răul, devenind tot mai reprezentativă, reprezentarea restituie ceea ce sustrage: prezența reprezentatului. Este o logică conform căreia trebuie să ne străduim să „extragem din răul însuși leacul care trebuie să-l vindece" (fragment despre *L'état de nature* [*Starea de natură*], p. 479) și conform căreia, la sfârșitul mișcării ei, convenția regăsește natura, înrobirea libertatea etc. („Cum adică? Libertatea nu se poate păstra decât cu sprijinul sclaviei? Poate. Cele două excese se ating", *Contractul social*).

misiunea și umple lipsa, nu există rău, neajuns, deficiență. Abisul este golul care poate rămâne deschis între neajunsurile naturii și *întârzierea suplementului*: „Vremea celor mai rușinoase dereglări și a celor mai mari mizerii ale omului a fost aceea când pasiuni noi sufocând sentimentele naturale, intelectul uman nu făcuse încă suficiente progrese pentru a putea suplini mișcările naturii prin precepte ale înțelepciunii[22]". Jocul suplementului este infinit. Trimiterile trimit la trimiteri. Voința generală, această „voce celestă" (*Discurs despre economia politică*, p. 248), constituie, deci, suplementul naturii. Atunci când însă, printr-o revenire a catastrofei, societatea se degradează, natura poate să se substituie propriului ei suplement. Este vorba, atunci, de o natură rea, „atunci, glasului datoriei care nu mai vorbește în inimi, conducătorii sunt obligați să-i *substituie strigătul* terorii sau amăgirea unui *interes* aparent" (p. 253; sublinierile noastre).

Tot acest joc al suplementului, adică al posibilității întotdeauna deschise a regresiunii catastrofice și a anulării progresului, duce cu gândul nu numai la faimoasele *ricorsi* ale lui Vico. Conjugat cu ceea ce am numit regresia geometrică, el face ca istoria să scape unei teleologii infinite de tip hegelian. Dintr-un anumit punct de vedere, considerând că istoria poate oricând să-și întrerupă progresia (și că ea trebuie să progreseze chiar și în regresie), să (re)vină înaintea ei înseși, Rousseau nu pune „lucrarea morții", jocul diferenței și operația negativității, în slujba împlinirii dialectice a adevărului în orizontul parousiei. Toate aceste propoziții pot fi, însă, inversate. Acest finitism al lui Rousseau se dezvoltă și pe fondul unei teologii providențialiste. Interpretându-se, el se șterge pe sine [*s'efface lui-même*], la un alt nivel, prin reducerea istoricului și a negativului la accidental. El mai este gândit, de asemenea, și în orizontul unei infinite restituiri a prezenței etc. În interiorul câmpului închis [*clos*] al metafizicii, ceea ce schițăm noi, aici, sub forma unui schimb nesfârșit de locuri între cel „rousseauist" și cel „hegelian" (dar s-ar putea da atâtea alte exemple!) ascultă de niște legi care se află înscrise în toate conceptele pe care le-am evocat. O formalizare a acestor legi este posibilă și ea chiar se face.

Ceea ce am evidențiat până acum în ordine politică este valabil și în ordine grafică.

Accederea la scrierea fonetică constituie, în același timp, un grad suplimentar-suplementar [*supplémentaire*] în materie de reprezentativitate și o revoluție totală în structura reprezentării. Pictografia directă – sau hieroglifică – reprezintă lucrul – sau semnificatul. Ideo-fonograma reprezintă, deja, un amestec de semnificant și de semnificat. Ea zugrăvește, deja, limba. Este momentul reperat de către toți istoricii scrierii drept apariția fonetizării, prin procedeul rebusului cu transfer, de exemplu[23]: un semn reprezentând un lucru care este numit în conceptul său încetează a mai face trimitere la concept, nemaipăstrându-și decât o valoare de semnificant fonic. Semnificatul său nu mai este decât un fonem lipsit, în el însuși, de orice sens. Înainte, însă, de această descompunere și în pofida „dublei convenții", reprezentarea este o reproducere: ea repetă în bloc, fără să le analizeze, masa semnificantă și masa semnificată. Acest caracter sintetic al reprezentării este reziduul pictografic al

---

[22] *De l'état de nature*, p. 478. Cf. și *Emil*, p. 56.

[23] Despre rebus, cf. *supra* („Rebusul și complicitatea originilor"). Vico, deosebind și el trei stadii sau trei etape ale scrierii, dă ca exemplu, între altele, pentru primul tip de scriere (cea ideografică sau hieroglifică, „apărută spontan", și care „nu-și are căutuși de puțin originea în convenții"), „rebusul din Picardia". „Cea de-a doua formă de scriere este și ea în totalitate spontană: este vorba de scrierea simbolică sau cu ajutorul emblemelor eroice" (steme, blazoane, „asemănări mute pe care Homer le numește σημχτα, semne de care se servesc, pentru a scrie, eroii"). „Cea de-a treia formă de scriere, scrierea alfabetică" (*Scienza nuova*, 3, 1).

ideo-fonogramei care „zugrăvește vorbirea". Tocmai la reducerea și la eliminarea acestui reziduu muncește scrierea fonetică. În loc să se servească de niște semnificanți care au un raport nemijlocit cu un semnificat conceptual, ea se folosește, analizând sunetele, de niște semnificanți într-un anumit sens nesemnificanți și insignifianți: nesemnificativi. Literele, care nu au, în sine, niciun sens, nu semnifică decât niște semnificanți fonici elementari care nu fac sens decât asamblându-se după anumite reguli.

Analiza înlocuind zugrăvirea și împinsă până la insignifianță, iată care este raționalitatea proprie alfabetului și societății civile. Anonimat absolut al reprezentantului și pierdere absolută a propriului. Cultura alfabetului și apariția omului civilizat corespund epocii plugarului. Iar agricultura, să nu uităm, presupune industria. Cum se poate, atunci, explica aluzia la negustor care nu este, cu toate acestea, nicio clipă numit în clasificarea celor trei stadii, părând, astfel, a nu avea nicio epocă proprie?

> „O a treia modalitate de a scrie constă în a descompune fluxul sonor [*la voix*: vocea] într-un anumit număr de părți elementare, fie vocale, fie sunete articulate, cu ajutorul cărora să se poată forma toate cuvintele și toate silabele imaginabile. Această modalitate de a scrie, care este a noastră, a trebuit să fie imaginată de popoare de negustori care, călătorind în mai multe țări și nevoiți să vorbească mai multe limbi, au fost siliți să inventeze caractere care să poată fi comune tuturor. Aceasta nu mai înseamnă a zugrăvi vorbirea, ci înseamnă a o analiza".

Negustorul inventează un sistem de semne grafice care, ca principiu, nu mai este legat de nicio limbă particulară anume. Acest mod de scriere poate să transcrie, în principiu, orice limbă în general. Scrierea câștigă, astfel, în universalitate, înlesnind, prin urmare, comerțul și făcând „comunicarea mai ușoară cu alte popoare, vorbind alte limbi". Ea este, însă, total aservită limbii în general în momentul când se eliberează de fiecare limbă particulară în parte. Este, în principiul său, o scriere fonetică universală. Transparența sa neutră îi lasă fiecărei limbi forma sa proprie și libertatea sa. Scrierea alfabetică nu are de-a face decât cu niște reprezentanți puri. Este un sistem de semnificanți ai căror semnificați sunt niște semnificanți: fonemele. Drept urmare, circulația semnelor este infinit ușurată. Scrierea fonetică este cea mai mută din câte se pot imagina, dat fiind că ea nu rostește, în mod nemijlocit, nicio limbă. Străină de voce, ea îi este, însă, cu atât mai fidelă, o reprezintă cu atât mai bine.

Această independență față de diversitatea empirică a limbilor orale confirmă o anumită autonomie a devenirii scrierii. Aceasta poate nu numai să apară mai devreme sau mai târziu, independent de „durata popoarelor", lent sau dintr-o dată[24]; ea nu implică, în plus,

[24] Aceasta e teza lui Duclos: „Scrierea (mă refer la aceea a sunetelor) nu a apărut, ca limbajul, printr-o progresie lentă și insesizabilă: a existat cu multe veacuri înainte de a se naște; dar s-a născut dintr-o dată, asemenea luminii". După ce a retrasat istoria scrierilor prealfabetice, Duclos recurge la „lovitura de geniu": Așa este, astăzi, scrierea chinezilor, care corespunde ideilor și nu sunetelor; așa sunt, pentru noi, semnele algebrice și cifrele arabe. În acest stadiu se afla scrierea, și nu avea nicio legătură cu scrierea actuală, când un geniu preafericit și profund a simțit că discursul, oricât de variat și de întins poate fi pentru idei, nu este totuși compus decât dintr-un număr destul de mic de sunete, și că nu era vorba decât de a-i da fiecăruia în parte câte un caracter reprezentativ. Dacă vom reflecta, vom vedea că această artă, odată concepută, s-a și format aproape în același timp; și este tocmai ceea ce evidențiază gloria inventatorului ei... Era mult mai ușor să se numere toate sunetele unei limbi decât să se descopere că ele puteau fi numărate. Una este o lovitură de geniu, cealaltă un simplu efect al atenției" (*op. cit.*, pp. 421-423).

nicio derivare lingvistică. Acest fapt este mai adevărat în ceea ce privește alfabetul, orice limbă dezlegată, decât în ceea ce privește toate celelalte sisteme. Semnele grafice pot fi, așadar, împrumutate, ele pot fi făcute să emigreze fără nicio pierdere în afara culturii și a limbii lor de origine. „Cu toate că alfabetul grecesc provine din alfabetul fenician, aceasta nu înseamnă deloc că limba greacă provine din cea feniciană."

Această mișcare de abstragere analitică din circulația semnelor arbitrare este strict paralelă cu aceea prin care se formează moneda. Banii înlocuiesc lucrurile cu semnele lor. Și nu doar în interiorul unei societăți, ci de la o cultură la alta sau de la o organizare economică la alta. Iată de ce este negustoresc alfabetul. El trebuie înțeles și cuprins în momentul monetar al raționalității economice. În ambele cazuri, lucrului i se substituie un suplement anonim. Așa cum conceptul nu reține din lucruri diverse decât comparabilul, așa cum moneda dă „măsura comună[25]" a unor obiecte incomensurabile pentru a le transforma în marfă, și scrierea alfabetică transcrie niște semnificați eterogeni – limbile vii – într-un sistem de semnificanți arbitrari și comuni. Ea declanșează, în felul acesta, o agresiune la adresa vieții pe care o face să circule. Dacă „semnele ne fac să uităm lucrurile", așa cum spune *Emil*[26] vorbind despre monedă, atunci uitarea lucrurilor este cea mai desăvârșită în folosirea acestor semne perfect abstracte și arbitrare care sunt banii și scrierea fonetică.

Urmând același grafic, alfabetul introduce, prin urmare, un grad suplimentar-suplementar [*supplémentaire*] de reprezentativitate, care marchează progresul raționalității analitice. De data aceasta, elementul scos în evidență este un semnificant pur (pur arbitrar) și insignifiant în el însuși. Această insignifianță este fața negativă, abstractă, formală a universalității sau a raționalității. Valoarea unei astfel de scrieri este, prin urmare, ambiguă. Exista, dintr-un anumit punct de vedere, o universalitate naturală, pe treapta cea mai arhaică a scrierii: pictura, „zugrăvirea", la fel ca și alfabetul, nu este legată de nicio limbă determinată. Capabilă să reproducă orice ființă sensibilă, ea este un fel de scriere universală. Dar libertatea acesteia față de limbile existente nu se datorează distanței care desparte pictura de modelul său, ci, dimpotrivă, tocmai proximității imitative care o ține de acesta. Sub o aparență universală, pictura ar fi, astfel, perfect empirică, la fel de multiplă și de schimbătoare ca și indivizii sensibili pe care îi reprezintă în afara oricărui cod. În schimb, universalitatea ideală a scrierii fonetice se datorează, din contră, tocmai distanței sale infinite atât față de sunet (primul semnificant al acestei scrieri care o marchează în mod arbitrar), cât și față de sensul semnificat prin vorbire. Între acești doi poli, universalitatea se pierde. Spunem bine: între acești doi poli, deoarece, am verificat deja acest fapt, pictografia pură și fonografia pură sunt două idei ale rațiunii. Idei ale prezenței pure: în primul caz, prezența lucrului reprezentat în imitația sa perfectă, în cel

---

[25] *Emil*, p. 171. Rousseau expune aici o teorie cu privire la originea monedei, la necesitatea și la pericolul ei.

[26] *Ibid.* Se va mai putea citi, de asemenea, în *Fragments politiques* [*Fragmente politice*]: „Aurul și argintul, nefiind decât semnele reprezentative ale materiilor contra cărora sunt schimbate, nu au propriu-zis nicio valoare absolută..." „Cu toate că argintul nu are prin el însuși nicio valoare reală, el capătă una prin convenție tacită, în fiecare țară în care e folosit..." (p. 520), și în *Considérations sur le gouvernement de Pologne*: „În fond, argintul nu este bogăția, ci doar semnul acesteia; nu semnul trebuie înmulțit, ci lucrul reprezentat" (p. 1008). Exact la începutul capitolului XV, „Despre deputați sau reprezentanți", *Contractul social* (cartea III) condamnă banul ca putere de aservire: „Dați bani, și în curând veți fi în lanțuri" (p. 86).

Cf. și J. Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 129 sq., și nota 3 a editorilor de la p. 37 a *Confesiunilor* (Pléiade, I).

de-al doilea, prezența la sine a vorbirii înseși. De fiecare dată, semnificantul tinde să se șteargă în fața prezenței semnificatului.

Această ambiguitate marchează aprecierea pe care întreaga metafizică a formulat-o cu privire la propria ei scriere de la Platon încoace. Iar textul lui Rousseau aparține acestei istorii, articulând o remarcabilă epocă din cuprinsul ei. Mai rațională, mai exactă, mai precisă, mai clară, scrierea vocii corespunde unui stadiu mai civilizat. Dar în măsura în care ea se estompează mai bine ca oricare alta în fața prezenței posibile a vocii, ea o reprezintă pe aceasta mai bine, permițându-i să absenteze cu pierderi mai mici. Slujitoare fidelă a vocii, ea este preferată modurilor de scriere utilizate în alte societăți, dar numai așa cum preferăm un sclav unui barbar, și temându-ne simultan de ea ca de o mașină aducătoare de moarte.

Căci raționalitatea ei o îndepărtează de pasiune și de cântec, altfel spus, de originea vie a limbajului. Ea progresează odată cu consoana. Corespunzând unei mai bune organizări a instituțiilor sociale, ea ne oferă, în același timp, și mijlocul de a ne lipsi mai ușor de prezența suverană a poporului reunit. Ea tinde, așadar, să refacă împrăștierea naturală. Scrierea naturalizează cultura. Este acea forță pre-culturală care acționează ca articulare în sânul culturii, unde se străduiește să șteargă o diferență pe care tot ea a deschis-o. Raționalitatea politică – raționalitatea de fapt, nu cea al cărei drept este descris în *Contractul social* – favorizează în același timp, și prin aceeași mișcare, scrierea și împrăștierea.

Răspândirea scrierii, învățarea regulilor ei, producerea instrumentelor și a obiectelor sale sunt gândite de către Rousseau sub specia unei întreprinderi politice de aservire. Exact ca în *Tropice triste*. Anumiți guvernanți sunt interesați ca limba să se stingă, să devină surdă, pentru ca nimeni să nu se mai poată adresa direct poporului suveran. Abuzul de scriere este un abuz politic. Acesta din urmă este, mai curând, „rațiunea" celui dintâi:

> „...limba, perfecționându-se în cărți, se alterează în rostire. Este mai clară atunci când scriem și mai surdă atunci când vorbim, sintaxa se epurează iar armonia se pierde, pe zi ce trece limba franceză devine tot mai filosofică și tot mai puțin elocventă, și foarte curând ea nu va mai fi bună decât la citit, iar întreaga sa valoare se va afla în biblioteci.
>
> Rațiunea acestui abuz constă, așa cum am spus și în altă parte [în ultimul capitol din *Emil*], în forma pe care au căpătat-o guvernămintele, și care ne face să nu mai avem de vorbit poporului decât despre lucrurile care-l privesc cel mai puțin și pe care îl preocupă cel mai puțin să le-audă: predici și discursuri academice" (Fragmentul despre *Pronunție*, pp. 1249-1250).

Descentralizarea politică, împrăștierea și de-centrarea suveranității cer, paradoxal, existența unei capitale, a unui centru al uzurpării și al substituirii. Spre deosebire de cetățile autarhice ale Antichității, care-și erau propriul lor centru și care se întrețineau cu voce tare [*de vive voix*: literal, cu voce vie], capitala modernă înseamnă, întotdeauna, un monopol al scrierii. Ea comandă prin legi scrise, prin decrete și prin literatură. Acesta este rolul pe care Rousseau i-l recunoaște Parisului în textul despre *Pronunție*. Să nu uităm, de asemenea, că, în *Contractul social*, el considera incompatibile exercitarea suveranității poporului și existența capitalei. Și la fel ca în cazul reprezentanților, dacă era indispensabil să se recurgă la ei, cel puțin să încercăm să remediem acest neajuns schimbându-i frecvent. Ceea ce revine la a reîncărca scrierea cu voce tare [*vive voix*]: „Totuși, dacă nu se poate

reduce statul la limitele sale juste, mai rămâne o soluție: să nu se admită existența unei capitale, iar sediul guvernământului să fie pe rând în fiecare oraș, unde să se țină succesiv adunările țării[27]". Instanța scrierii trebuie să se estompeze până acolo încât poporul suveran *să nici nu fie nevoit să își scrie*, adunarea trebuie să se reunească spontan, fără „nicio altă convocare formală". Ceea ce implică, iar aceasta este o scriere pe care Rousseau nu vrea s-o citească, existența, în acest scop, a unor adunări „fixe și periodice" pe care „nimic să nu le poată anula sau amâna", și, deci, marcarea unei „zile sorocite". Marcarea acestui soroc ar trebui să se facă pe cale orală, căci de îndată ce posibilitatea scrierii și-ar vârî coada în operațiune, ar insinua uzurparea în interiorul corpului social. Dar o marcă, indiferent unde s-ar produce, nu constituie, oare, însăși posibilitatea scrierii?

Teorema și teatrul

Istoria vocii și a scrierii ei ar fi cuprinsă între două scrieri mute, între doi poli de universalitate care se raportează unul la altul asemenea naturalului la artificial, și invers: pictograma și algebra. Raportul dintre natural și artificial, sau arbitrar, s-ar supune el însuși legii „exceselor" care „se ating". Iar dacă Rousseau condamnă scrierea alfabetică fără, însă, a o condamna în mod absolut, este pentru că poate exista și mai rău. Ea nu constituie, din punct de vedere structural, decât penultima etapă a acestei istorii. Artificiul ei are o limită. Chiar dacă este dezlegată de orice limbă particulară, ea continuă, totuși, să trimită la *phonè* sau la limbă în general. Păstrează, în calitatea ei de scriere fonetică, o relație esențială cu prezența unui subiect vorbitor *în general*, a unui locutor transcendental, cu vocea ca prezență la sine a unei vieți care se aude vorbind [*qui s'entend parler*]. Privită din acest punct de vedere, scrierea fonetică nu este răul absolut. Nu este litera morții [*la lettre de mort*: scrisoarea de moarte]. Pe care, însă, o vestește. În măsura în care această scriere progresează odată cu răcirea consonantică, ea permite anticiparea înghețului, a gradului zero al vorbirii: dispariția vocalei, scrierea unei limbi moarte. Consoana, care se scrie mai ușor decât vocala, amorsează acest sfârșit al vocii în scrierea universală, în algebră:

> „Ar fi foarte ușor ca numai cu ajutorul consoanelor să se compună, prin scriere, o limbă foarte clară, dar care să nu trebuiască să fie vorbită. Algebra are ceva în comun cu acest fel de limbă. Când o limbă este mai clară prin ortografia sa decât prin pronunțare, este un semn că ea este mai mult scrisă decât vorbită; așa a putut să fie limba savantă a egiptenilor, așa sunt pentru noi limbile moarte. În limbile care au fost împovărate cu consoane inutile, scrierea pare chiar să fi precedat vorbirea, și cine n-ar putea crede că franceza se află în această situație? Dar, dacă s-ar fi întâmplat așa, poloneza ar fi trebuit să fie cea mai rece dintre toate" (cap. VII).

Caracteristica universală, scrierea devenită pur convențională dat fiind că a rupt orice legătură cu limba vorbită, iată care ar fi, prin urmare, răul absolut. Alături de *Logica de la Port-Royal*, de *Eseul* lui Locke, de Malebranche și de Descartes, Leibniz a fost una dintre primele lecturi filosofice ale lui Rousseau[28]. El nu apare citat în *Eseu*, ci în fragmentul despre *Pronunție*. Cu aceeași neîncredere ca și „arta lui Raymond Lulle" în *Emil* (p. 437).

---

[27] Cf. și *Projet de constitution pour la Corse*, pp. 911-912.

[28] *Confesiuni*, Cartea a șasea, trad. rom., *op. cit.*, vol. II, p. 23.

> „Limbile sunt făcute pentru a fi vorbite, scrierea nu servește decât drept adaus [*supplément*] al vorbirii; dacă există cumva limbi care nu sunt decât scrise și care nu pot fi vorbite, aparținând doar științelor, ele nu sunt de niciun folos în viața civilă. Așa este de pildă algebra, așa este fără doar și poate limba universală pe care o căuta Leibniz. Ea ar fi fost mai comodă pentru un metafizician decât pentru un meșteșugar" (p. 1249).

Scrierea universală proprie științei ar constitui, prin urmare, alienarea absolută. Autonomia reprezentantului devine absurdă: și-a atins limita și s-a rupt de orice reprezentat, de orice origine vie, de orice prezent viu. În ea se împlinește – altfel spus, se golește – suplementaritatea. Suplementul, care nu este pur și simplu nici semnificantul, nici reprezentantul, nu înlocuiește un semnificat sau un reprezentat, așa cum prescriu conceptele de semnificație sau de reprezentare ori sintaxa cuvintelor „semnificant" sau „reprezentant". Suplementul intervine în locul unei insuficiențe, al unei lipse, al unui nonsemnificat sau al unui nonreprezentat, al unei nonprezențe. Înainte de el nu există niciun prezent, el nu este, deci, precedat decât de el însuși, altfel spus, de un alt suplement. Vrem să revenim *de la suplement către sursă*: vom fi obligați să recunoaștem că există *suplement la sursă*.

Tocmai de aceea și este el, întotdeauna deja, algebric. În el, scrierea, semnificantul vizibil, a început dintotdeauna deja să se separe de voce și să-i ia locul. Scrierea nonfonetică și universală a științei este, din acest punct de vedere, și o *teoremă*. Este suficient să privești pentru a calcula. Așa cum spunea Leibniz, „*ad vocem referri non est necesse*".

Prin această privire tăcută și mortală, se transmite complicitatea dintre știință și politică: mai exact, complicitatea științei politice moderne. „Litera ucide" (*Emil*).

Unde se impune să căutăm, în cetate, unitatea pierdută dintre privire și voce? În ce *spațiu* vom mai putea să ne *auzim*, să ne *înțelegem*? Ar putea, oare, teatrul, care îmbină spectacolul cu discursul, să preia ștafeta întrunirii unanime? „De multă vreme nu i se mai vorbește publicului decât prin cărți, iar dacă i se mai spune totuși ceva cu voce tare care să-l intereseze, aceasta se întâmplă la teatru" (*Pronunție*, p. 1250).

Dar teatrul însuși este muncit de răul profund al reprezentării. Este această corupție însăși. Căci scena nu este amenințată de altceva decât de ea însăși. Reprezentația teatrală, în sensul de expunere, de exhibare, de punere în scenă, de aducere pe scenă, în față (ceea ce traduce noțiunea germană de *Darstellung*), este contaminată de re-prezentarea suplementară. Aceasta se află înscrisă în însăși structura reprezentației, în spațiul scenei. Ceea ce critică, în ultimă instanță, Rousseau, să nu ne înșelăm în această privință, nu este conținutul spectacolului, sensul pe care acesta îl *reprezintă*, chiar dacă și el este, *de asemenea*, criticat; ci re-prezentarea însăși. La fel ca în ordine politică, și aici, amenințarea are forma reprezentantului.

Într-adevăr, după ce evocă ravagiile provocate de teatru privit din punctul de vedere al conținutului a ceea ce el pune în scenă, al *reprezentatului* său, *Scrisoarea către d'Alembert* incriminează reprezentația ca atare și pe *reprezentant*: „Pe lângă aceste efecte ale teatrului care depind de lucrurile ce sunt *reprezentate*, mai există și altele *cu nimic mai puțin necesare*, legate direct de *scenă* și de personajele *reprezentante*; și tocmai acestora le atribuie genevezii deja amintiți gustul pentru lux, podoabe și risipă, de a cărui pătrundere printre noi

se tem cu atâta îndreptățire[29]". Imoralitatea ține, deci, de însuși statutul reprezentantului. Viciul este înclinația sa naturală. Este normal ca practicantul meseriei de reprezentant să aibă gust pentru semnificanții exteriori și artificiali, pentru utilizarea perversă a semnelor. Luxul, podoaba și risipa nu sunt niște semnificanți intervenind întâmplător ici și colo, ci reprezintă ravagiile semnificantului sau ale reprezentantului însuși, ca atare.

Dublă consecință:

1 — Există două feluri de personaje publice, două tipuri de oameni de spectacol: oratorul sau predicatorul, pe de o parte, și actorul, pe de altă parte. Primii se reprezintă pe ei înșiși, în ei reprezentantul și reprezentatul sunt una. Actorul, în schimb, se naște din sciziunea dintre reprezentant și reprezentat. La fel ca semnificantul alfabetic, ca litera, actorul însuși nu este inspirat, nu este animat de nicio limbă particulară anume. El nu semnifică nimic. Abia dacă are viață, își dă vocea cu împrumut. Este un purtător de cuvânt, o portavoce. Bineînțeles, diferența dintre orator sau predicator, pe de o parte, și actor, pe de altă parte, presupune ca primii să-și facă datoria, să spună ceea ce trebuie să spună. Dacă nu își asumă răspunderea etică a propriului lor discurs, ei redevin niște actori, niște comedianți, deoarece aceștia își fac o datorie tocmai din a spune ceea ce nu gândesc.

> „Oratorul, predicatorul, mi se va obiecta, se expun personal la fel ca actorul. Diferența e foarte mare. Oratorul se arată în fața lumii pentru a vorbi, nu pentru a se da în spectacol: *se reprezintă numai pe sine*, joacă numai propriul său rol, vorbește numai în numele său, spune sau ar trebui să spună numai ceea ce gândește; *omul și personajul fiind unul și același*, oratorul se află la *locul cuvenit*, se găsește în situația oricărui cetățean care își îndeplinește îndatoririle profesiunii. În schimb, actorul pe scenă, etalând alte sentimente decât ale sale, spunând ce este pus să spună, *reprezentând adesea o ființă himerică*, dispare, se distruge, ca să spun așa, e anulat de erou; iar dacă omul nu uită chiar cu desăvârșire de sine e doar spre a fi jucăria spectatorilor" (p. 198; sublinierile noastre). [Traducere ușor modificată. *N. t.*]

Asta în cel mai bun caz: actorul acceptă rolul și iubește ceea ce încarnează. Situația poate fi, însă, și mai rea. „Ce pot spune despre niște oameni ce par speriați să nu iasă ei înșiși prea tare în față și ajung să se degradeze până la a reprezenta niște personaje cu care le-ar fi rușine să semene?[V]"

Identitatea dintre reprezentant și reprezentat poate să se realizeze pe două căi. Cea bună: prin estomparea reprezentantului și prin prezența în persoană, în carne și oase a reprezentatului (oratorul, predicatorul); sau cea rea: aceasta nu este ilustrată doar de către actor (reprezentant golit de propriul său reprezentat), ci și de o anumită societate, aceea a oamenilor de lume parizieni, care s-a alienat, pentru a se putea regăsi, într-un anumit teatru, într-un teatru despre teatru, într-o comedie reprezentând comedia acestei societăți. „Numai pentru aceștia sunt făcute spectacolele. Acolo, ei se arată în același timp ca repre-

---

[29] Ed. Garnier, p. 168 (subl. n.). [Traducerea mea, B.G.. *In* Jean-Jacques Rousseau, *Scrieri despre artă*, traducere de Marina Dimov, *op. cit.*, pp. 174-175, acest pasaj apare transpus astfel: „Afară de aceste consecințe ale teatrului ce depind de conținutul spectacolelor, el mai are și altele, tot atât de inevitabile, ce privesc direct scena și pe reprezentanții ei, și tocmai acestora le atribuie genevezii citați mai înainte gustul pentru lux, podoabe și libertinaj (sic!), a cărui pătrundere la noi le stârnește îndreptățite temeri". *N. t.*]

[V] Trad. rom., *op. cit.*: „Ce pot spune despre niște oameni ce par speriați de prea marea lor responsabilitate și vor să se înjosească pe ei înșiși întruchipând personaje cu care le-ar fi rușine să semene?".

zentați în mijlocul teatrului și ca reprezentanți de ambele părți; sunt personaje pe scenă și actori în sală" (*Noua Eloiză*). Această totală alienare a reprezentatului în reprezentant constituie, prin urmare, fața negativă a pactului social. În ambele cazuri, reprezentatul se reapropriază pe sine atunci când se pierde fără rezerve în propria sa reprezentare. În ce termeni ar putea fi definită formal insesizabila diferență care separă fața pozitivă de cea negativă, pactul social autentic de un teatru iremediabil pervertit, de o societate *teatrală*?

2 — Semnificantul este moartea sărbătorii. Inocența spectacolului public, sărbătoarea cea sănătoasă, dansul în jurul punctului de apă ar deschide, dacă vrem, un teatru fără reprezentare. Sau, mai curând, o scenă fără spectacol: fără *teatru*, fără nimic de văzut. Vizibilitatea – adineauri teorema, acum teatrul – este, întotdeauna, ceea ce, separând-o de ea însăși, alterează [*entame*] vocea cea vie.

Dar ce este o scenă care nu oferă nimic privirilor? Este locul în care spectatorul, dându-se pe el însuși în spectacol, nu va mai fi nici *voyant*[VI], nici *voyeur*, va șterge în el însuși diferența dintre actor și spectator, dintre reprezentat și reprezentant, dintre obiect privit și subiect privitor. Odată cu această diferență, o serie întreagă de opoziții se vor deconstitui în lanț. Prezența va fi plină, dar nu după modelul unui obiect, *prezent* doar ca urmare a faptului că este văzut, că se oferă intuiției asemenea unui individ empiric sau asemenea unui *eidos* stând *în față* sau *contra*; ci după modelul intimității unei prezențe la sine, al unei conștiințe sau al unui sentiment al proximității față de sine, al proprietății. Această sărbătoare publică va avea, deci, o formă asemănătoare cu aceea a „comițiilor" politice ale poporului reunit, liber și legiuitor: diferarea reprezentativă se va șterge în prezența la sine a suveranității. „Exaltarea specifică sărbătorii colective are aceeași structură cu cea a voinței generale din *Contractul social*. Descrierea *veseliei publice* ne înfățișează aspectul liric al voinței generale: este aspectul pe care-l îmbracă aceasta în haine de duminică[30]." Cunoaștem bine acest text. El aduce aminte de evocarea sărbătorii din *Eseu*. Să-l mai citim o dată, pentru a recunoaște în el dorința de a face să dispară *reprezentarea*, cu toate sensurile care se împletesc în acest cuvânt: amânarea și delegarea, repetarea unui prezent prin semnul sau prin conceptul său, propunerea sau opunerea unui spectacol, a unui obiect de văzut:

> „Cum?! O republică n-are oare nevoie de niciun spectacol? Dimpotrivă, are nevoie de multe. În republici s-au născut, în sânul lor strălucesc într-o atmosferă cu adevărat sărbătorească".

Aceste spectacole nevinovate vor avea loc în aer liber și nu vor conține nimic „moleșitor" [*efféminé*] și nimic „plătit" [*mercenaire*]. Semnul, moneda, șiretenia, pasivitatea, servilitatea vor fi excluse. Nimeni nu se va servi de nimeni, nimeni nu va fi obiect pentru nimeni. Nu va mai fi, dintr-un anumit punct de vedere, nimic de văzut:

> „Bine, dar care va fi obiectul unor asemenea spectacole? Ce ne vor înfățișa ele? Nimic, dacă vreți. Când există libertate, acolo unde se adună mulțimea se înstăpânește și veselia [*le bien-être*]. Împlântați în mijlocul unei piețe un stâlp împodobit cu flori, adunați poporul și sărbătoarea începe ca prin farmec. Sau, mai bine, faceți un spectacol al spectatorilor;

[VI] Văzut, care se arată, care atrage privirile, care sare în ochi, bătător/țipător la ochi, strident.

[30] J. Starobinski, *La transparence...*, p. 119. Trimitem, de asemenea, și la întregul capitol consacrat *Sărbătorii* (p. 114), pe care Starobinski o opune teatrului ca o *„lume a transparenței"* unei *„lumi a opacității"*.

transformați-i pe ei în actori, astfel fiecare să se vadă și să se iubească pe sine în ceilalți, pentru ca toți să devină și mai uniți" (*Scrisoare către dl d'Alembert*, pp. 248-249).

Această sărbătoare fără obiect este, în același timp, trebuie să subliniem acest lucru, și o sărbătoare fără sacrificiu, fără cheltuire și fără joc. Fără măști, mai ales[31]. Este lipsită de orice în-afară, chiar dacă se ține în aer liber. Se menține într-un raport pur interior cu ea însăși. „Fiecare să se vadă și să se iubească pe sine în ceilalți." Dintr-un anumit punct de vedere, ea este închisă și adăpostită, pe când sala de spectacole, smulsă ei înseși prin jocul și prin ocolișurile reprezentării, distrasă de la ea însăși și sfâșiată de diferare, multiplică în ea însăși exteriorul. Există *jocuri* în sărbătoarea publică, nu însă și *joc*, dacă prin acest singular înțelegem înlocuirea conținuturilor, schimbul dintre prezențe și absențe, hazardul și riscul absolut. Această sărbătoare reprimă raportul cu moartea; ceea ce nu era obligatoriu implicat în descrierea teatrului între patru pereți. Aceste analize pot să vireze în ambele sensuri.

Jocul, în orice caz, este în asemenea grad absent din sărbătoare, încât dansul nu este admis, cu prilejul ei, decât ca inițiere în căsătorie, fiind circumscris în spațiul închis al balului. Aceasta, cel puțin, este interpretarea la care Rousseau supune, pentru a-l fixa cu prudență, sensul propriului său text despre sărbătoare. Am putea însă, foarte bine, să-l facem să spună cu totul altceva. Și neîncetat trebuie să privim textul lui Rousseau ca pe o structură complicată și supraetajată: anumite propoziții din cuprinsul lui pot fi citite ca niște interpretări ale altor propoziții pe care, până la un anumit punct și cu anumite precauțiuni, suntem liberi să le citim altfel. Rousseau spune A, după care, din niște rațiuni pe care, tocmai, se impune să le interpretăm, îl interpretează pe A ca B. A, care era deja o interpretare, este reinterpretat ca B. După ce vom fi luat act de această manevră, noi putem, fără a ieși din textul lui Rousseau, să-l izolăm pe A de interpretarea sa ca B și să descoperim în el niște posibilități, niște resurse de sens care aparțin în mod efectiv textului lui Rousseau, dar care n-au fost nici produse, nici exploatate de către acesta, și pe care, din motive ele însele descifrabile, printr-un gest care nu este nici conștient, nici inconștient, el a *preferat să le expedieze rapid* [*couper court*]. În descrierea pe care el o face sărbătorii există, de pildă, anumite propoziții care ar putea fi interpretate foarte bine în sensul teatrului cruzimii al lui Antonin Artaud[32] sau în acela al sărbătorii și al suveranității așa cum le-a conceptualizat G. Bataille. Aceste propoziții sunt, însă, diferit interpretate de către Rousseau însuși, acesta transformând, așadar, jocul în jocuri și dansul în bal, iar cheltuirea în prezență.

Despre ce fel de bal este vorba aici? Pentru a putea înțelege, trebuie, mai întâi, să surprindem așa cum se cuvine acest elogiu adus aerului liber. Aerul liber este, fără îndoială, natura, iar în această măsură el trebuie să fi călăuzit în mii de feluri gândirea lui Rousseau,

---

[31] Se știe că Rousseau a denunțat neîncetat *masca*, începând cu *Scrisoare către d'Alembert* și până la *Noua Eloiză*. Însăși una dintre sarcinile pedagogiei constă în a neutraliza efectul măștilor asupra copiilor. Căci, să nu uităm, „toți copiii se tem de măști" (p. 40). Condamnarea scrisului este în egală măsură, așa cum se și cade să fie, o condamnare ambiguă a măștii.

[32] Între alte analogii, prin acea neîncredere față de textul vorbit, cel al lui Corneille și Racine, care nu sunt decât niște „vorbitori" când, de fapt, ar trebui, „după modelul englezilor", să cutezăm „să punem uneori scena în reprezentare" (*Noua Eloiză*). Aceste apropieri trebuie însă, nu încape îndoială, operate cu cea mai mare prudență. Contextul introduce, uneori, o distanță infinită între două propoziții identice.

prin intermediul tuturor temelor pedagogiei, plimbării, botanicii etc. Mai exact însă, aerul liber constituie elementul vocii, libertatea unei respirații pe care n-o întretaie nimic. O voce care poate să se facă auzită în aer liber este o voce liberă, o voce clară, pe care principiul septentrional încă n-a asurzit-o cu consoane, pe care el încă n-a întrerupt-o, n-a articulat-o, n-a compartimentat-o, și care îl poate atinge în mod nemijlocit pe interlocutor dat fiind că poate ajunge imediat până la el. Aerul liber este vorbirea deschisă, pe șleau [*le franc parler*], lipsa ocolișurilor, a medierilor reprezentative între niște vorbiri vii. Este elementul cetății grecești, în care „grija cea mare era paza libertății". Or, nordul limitează posibilitățile aerului liber: „Clima voastră mai aspră vă creează mai multe nevoi; timp de 6 luni pe an, adunările din piețele publice nu sunt cu putință; *limbile voastre surde nu se pot face auzite în aer liber*; acordați mai multă atenție câștigului decât libertății voastre și vă temeți mult mai puțin de sclavie decât de mizerie" (*Contractul social*, p. 88; sublinierile noastre [traducere ușor modificată; *n. t.*]. O dată în plus, influența nordului se dovedește nefastă. Dar un om al nordului trebuie să trăiască așa cum trăiește un om al nordului. A adopta sau a adapta în nord obiceiurile meridionale ar fi nebunie pură și cea mai neagră sclavie (*ibid.*). În nord sau pe timp de iarnă trebuie găsite, așadar, substitute. La noi, acest suplement hibernal al sărbătorii îl constituie balul pentru fetele de măritat. Rousseau recomandă practicarea lui: fără echivoc și, o spune chiar el, fără scrupule; iar ceea ce spune el despre iarnă pune într-o anumită lumină ceea ce a putut să el să gândească despre vară.

> „Iarna, anotimpul reuniunilor private între prieteni, e mai puțin prielnică serbărilor publice. Există totuși un gen de serbări pe care aș dori să nu-l mai privim cu ochi răi [*moins de scrupules*], și anume, balurile tinerilor ajunși la vârsta căsătoriei. N-am înțeles niciodată de ce ne înverșunăm atât de tare împotriva dansului și reuniunilor pe care le prilejuiește: ca și cum ar fi o faptă mai rea să dansezi decât să cânți, ca și cum aceste două amuzamente n-ar fi la fel de firești, ca și cum ar fi o crimă din partea celor sortiți a se uni să se veselească laolaltă într-o atmosferă cuviincioasă! Bărbatul și femeia au fost făcuți unul pentru altul. E voia lui Dumnezeu ca ei să-și împlinească menirea și nu încape îndoială că prima și cea mai sfântă legătură socială este căsătoria[33]."

Cuvânt cu cuvânt ar trebui să comentăm edificatorul și lungul discurs care urmează. Există o chichiță[VII] care articulează întreaga argumentație: lumina deplină a prezenței ferește de periculosul subterfugiu [*le supplément dangereux*]. Trebuie să-i fie permise plăcerile unui „tineret vesel și neastâmpărat" pentru a se evita ca „el să le înlocuiască cu altele, mai primejdioase" și ca „reuniunilor publice să le ia locul întâlnirile între patru ochi, puse la cale în taină"... „Bucuriei curate îi place să se manifeste [*s'évaporer*] la lumina zilei, numai viciul iubește tenebrele" (*Scrisoare către dl d'Alembert*, p. 252). Pe de altă parte, goliciunea care prezintă corpul însuși este mai puțin periculoasă decât recursul la semnificantul vestimentar, la suplementul nordic, la „iscusita gătează": aceasta nu este „mai puțin primejdioasă decât nuditatea absolută, pe care obișnuința ar transforma-o iute într-o priveliște indiferentă, poate chiar neplăcută". „Nu știm noi oare prea bine că statuile și

---

[33] P. 251. Vom apropia acest pasaj de un alt pasaj, din *Emil*: „...cum vine primăvara, zăpada se topește și căsătoria rămâne. Trebuie să te gândești la toate anotimpurile" (p. 433).

[VII] Traduc astfel cuvântul *charnière*, care înseamnă „balama", „țâțână", pe scurt, articulație.

tablourile supără ochiul numai când goliciunea devine obscenă prin adausul veșmintelor? Puterea imediată a simțurilor este slabă și limitată: prin intermediul imaginației ajunge să facă însă cele mai mari ravagii; ea are grijă să atâțe dorințele..." (pp. 258-259). Se va fi remarcat faptul că nu percepția, ci reprezentarea – tabloul – este cea aleasă pentru a ilustra pericolul suplementului, a cărui eficiență se datorează imaginației. Și se va mai remarca, de asemenea, că, într-o notă inserată în mijlocul acestui elogiu închinat căsătoriei, pentru a preveni eventualele erori de interpretare ale posterității, Rousseau nu face decât o excepție la dezmințirile sale:

> „Mi se pare distractiv câteodată să-mi imaginez ce vor crede unii despre gusturile mele citindu-mi scrierile. Fără doar și poate, cea de față îi va face să spună: «Omul ăsta e nebun după dans», mă plictisește să-i privesc pe dansatori; «Nu poate suferi teatrul», iubesc cu pasiune teatrul; «Femeile îi inspiră aversiune», aici justificările nu-mi vor lipsi" (p. 255).

Astfel, nordul, iarna, moartea, imaginația, reprezentantul, atâtarea dorințelor, toată această serie de semnificații suplementare nu desemnează un loc natural sau niște termeni ficși: ci, mai curând, o periodicitate. Niște anotimpuri. În ordinea timpului, sau mai curând asemenea timpului însuși, acestea exprimă mișcarea prin care prezența prezentului se separă de ea însăși, își ține loc ei înseși, se înlocuiește pe sine absentându-se, se produce pe sine substituindu-se sieși. Este tocmai ceea ce ar dori să șteargă metafizica prezenței ca proximitate la sine privilegiind un fel de acum absolut, *viața* prezentului, prezentul viu. Or, răceala reprezentării nu întrerupe doar prezența la sine, ci însăși originaritatea prezentului ca formă absolută a temporalității.

Această metafizică a prezentului este neîncetat reluată și rezumată în textul lui Rousseau ori de câte ori fatalitatea suplementului pare a o limita, a o îngrădi. De fiecare dată, prezenței sustrase trebuie să i se adauge un suplement de prezență. „Marele leac la mizeriile acestei lumi" este „absorbția în clipa prezentă", spune Rousseau în *Les solitaires*. Că prezentul este originar vrea să spună că determinarea originii are, întotdeauna, forma prezenței. Nașterea este nașterea prezenței. Înainte de ea, nu există prezență; și imediat ce prezența, reținându-se în ea însăși sau vestindu-se sieși, își fisurează plenitudinea și își desfășoară istoria, travaliul morții a început. Nașterea, în general, se scrie așa cum Rousseau și-o descrie pe a sa: „am costat-o viața pe mama, iar nașterea mea a fost prima dintre nenorocirile mele" (*Confesiuni*, trad. rom., *op. cit.*, vol. I, p. 7). De fiecare dată când Rousseau încearcă să surprindă o esență (sub forma unei origini, a unui drept, a unei limite ideale), el ne readuce, întotdeauna, până la un punct al prezenței pline. Nu-l interesează atât prezentul ca atare, fiindul-prezent[VIII], cât prezența prezentului, esența lui așa cum își apare aceasta ei înseși și cum se reține ea în sine. Esența este prezența. Ca viață, altfel spus ca prezență la sine, ea este naștere. Și cum prezentul nu iese din el însuși decât pentru a reintra la loc în el însuși, o re-naștere este posibilă, fiind singura care permite, de altfel, toate repetările originii. Discursul și întrebările lui Rousseau nu sunt posibile decât în măsura în care ele anticipează o re-naștere sau o reactivare a originii. Re-nașterea,

---

[VIII] În original, *l'étant-présent*: fiindul (*étant*, *being* ca ontic opus Ființei ontologice) prezent, faptul-de-a-fi-(un)-fi-ind-prezent, de-a-fi-prezent-(numai)-ca-fiind, ca acum-și-aici.

reînvierea sau trezirea își reapropriază întotdeauna, în instanța lor fugitivă, plenitudinea prezenței revenind la sine.

Această reîntoarcere la prezența originii se produce după fiecare catastrofă, cel puțin în măsura în care aceasta *răstoarnă* ordinea vieții fără a o distruge. După ce un deget divin va fi *răsturnat* ordinea lumii înclinând axa globului pe axa universului, dorind, astfel, ca „omul să trăiască în societate", sărbătoarea din jurul punctului de apă este posibilă, iar plăcerea este imediat și nemijlocit prezentă în dorință. După ce „un câine danez mare" l-a *răsturnat* pe Jean-Jacques, în cea de-a doua *Plimbare*; atunci când, după „căderea" care-l *precipitase* („capul a căzut mai jos decât picioarele"), acestuia trebuie, mai întâi, să i se *recite* „accidentul" pe care el nu-l putuse trăi; atunci când el ne explică ce se întâmplă în momentul când, spune el de două ori, „m-am dezmeticit", când „m-am trezit de-a binelea", tocmai trezia ca trezire la prezența pură este ceea ce ne descrie el, și după același model: nici anticipare, nici amintire, nici comparație, nici distincție, nici articulare, nici situare. Imaginația, memoria și semnele sunt șterse. În peisaj, fizic sau psihic, toate reperele sunt naturale.

> „Starea în care mă găseam atunci [*dans cet instant*] era prea ciudată [*trop singulier*] ca să n-o descriu.
>
> Se lăsase noaptea. Am zărit cerul, câteva stele și puțin frunziș. Această primă senzație a fost delicioasă. De mine nu știam decât prin ea. Parcă mă născeam atunci; mi se părea că existența mea firavă umplea tot ce vedeam. Dăruit complet acelei clipe, nu-mi aduceam aminte de nimic; n-aveam nicio noțiune clară despre persoana mea, nici cea mai mică idee de ceea ce mi se întâmplase; nu știam nici cine sunt, nici unde mă aflu; nu simțeam nici durere, nici teamă, nici neliniște."

Și la fel ca în jurul punctului de apă, la fel ca în insula Saint-Pierre, bucuria prezenței pure este aceea a unei anumite curgeri. Prezență pe cale de a se naște. Origine a vieții, asemănare a sângelui cu apa. Rousseau continuă:

> „Îmi vedeam sângele curgând așa cum aș fi văzut curgând un râuleț, fără măcar să mă gândesc că acest sânge mi-ar aparține cumva. Simțeam în întreaga ființă o liniște încântătoare, căreia, ori de câte ori îmi aduc aminte de ea, nu-i găsesc asemănare printre toate plăcerile cunoscute" (trad. rom., *op. cit.*, pp. 238-239).

Mai există, într-adevăr, alta, care să fie, în plus, arhetipică? Această plăcere, care este și singura plăcere existentă, este, în același timp, propriu-zis *inimaginabilă*. Acesta este paradoxul imaginației: numai ea trezește sau stârnește dorința, dar tot numai ea, și pentru același motiv, prin aceeași mișcare, debordează sau divizează prezența. Rousseau ar vrea să separe trezirea la prezență de operațiunea imaginației, se străduiește din răsputeri să atingă această limită imposibilă. Căci trezirea prezenței ne proiectează sau ne aruncă imediat în afara prezenței în care suntem „conduși... de acel viu interes, prevăzător și atoatefurnizor [*prévoyant et pourvoyant*] care... aruncă întotdeauna departe de prezent, și care nu înseamnă nimic pentru omul naturii" (*Dialogues*[34]). Funcție a reprezentării, imaginația este, într-adevăr, în același timp, și funcția temporalizantă prin excelență, excesul

[34] Cf. și *Emil*, pp. 58-62.

prezentului și economia excedentelor de prezență. Nu există prezent unic și plin (dar mai există, atunci, prezență?) decât în somnul imaginației: „Imaginația adormită nu știe să-și extindă ființa în două timpuri diferite" (*Emil*, p. 60). Atunci când ea apare, dau năvală și semnele, valorile fiduciare și scrisorile, literele, mai rele decât moartea.

> „E de ajuns să te atingi de negustori în India, pentru a-i face să țipe la Paris... Văd un om tânăr, vesel, viguros, sănătos; prezența sa inspiră bucurie... Vine o scrisoare de la poștă... leșină. Revenindu-și... pare lovit de convulsiuni groaznice. Nebunule, ce rău ți-a făcut hârtia asta? Ce braț ți-a rupt?... Nu mai existăm unde suntem, nu mai existăm decât acolo unde nu suntem. Merită să avem o frică atât de mare de moarte, dacă rămâne ceea ce ne face să trăim?" (*Emil*, pp. 58-59 [traducere ușor modificată; *n. t.*]).

Rousseau articulează el însuși acest lanț de semnificații (esență, origine, prezență, naștere, renaștere) la metafizica clasică a fiindului ca *energie*, înțelegând raporturile dintre ființă și timp plecând de la acum ca ființă în act (*energeia*):

> „Eliberat de neliniștea speranței, *și sigur că în felul acesta o voi pierde puțin câte puțin și pe cea a dorinței*, văzând că trecutul nu mai însemna nimic pentru mine, mă străduiam să mă transpun întru totul în starea unui om care începe să trăiască. Îmi spuneam că, într-adevăr, *noi nu facem niciodată altceva decât să începem, și că nu există altă legătură în viața noastră decât o succesiune de momente prezente dintre care primul este întotdeauna acela care se găsește în act.* Ne naștem și murim în fiece clipă a vieții noastre".

Rezultă – dar aceasta este o *legătură* pe care Rousseau face totul ca s-o eludeze – că însăși esența prezenței, dacă trebuie să se repete întotdeauna într-o altă prezență, deschide în chip originar, în prezența însăși, structura reprezentării. Iar dacă esența *este* prezența, nu există esență a prezenței și nici prezență a esenței. Există un joc al reprezentării, și, eludând această legătură sau această consecință, Rousseau scoate jocul afară din joc: eludează, ceea ce constituie o altă modalitate de a juca, sau, mai curând, așa cum spun dicționarele, de a se juca (cu). Ceea ce este, astfel, eludat este faptul că reprezentarea nu survine prezenței; ea o locuiește ca însăși condiția experienței ei, a dorinței și a bucuriei. Dublarea lăuntrică a prezenței, dedublarea ei o face să apară ca atare, altfel spus, mascând bucuria în frustrare, o face să dispară ca atare. Scoțând reprezentarea afară, ceea ce înseamnă a-l scoate pe în-afară în afară [*mettre dehors le dehors*], Rousseau ar dori să facă din suplementul prezenței pur și simplu un adaos, o contingență: dorind, astfel, să eludeze ceea ce, (în) înăuntrul prezenței, cheamă suplementul, neconstituindu-se ca atare decât prin acest apel, și în urma lui.

De unde litera. Scrierea este răul repetiției reprezentative, dublul care deschide dorința și care păstrează, dat fiind c-o privește [*re-gardant*[IX]], bucuria. Scrisul literar, urmele *Confesiunilor* mărturisesc această dublare a prezenței. Rousseau condamnă răul scrierii, căutând o salvare în scris. Acesta repetă simbolic bucuria [*la jouissance*[X]]. Și cum bucuria

---

[IX] Intraductibil ca atare: *regarder* înseamnă „a privi", *re-garder*, „a re-păstra". Ca în toată marea filosofie ontologic-fenomenologică (altfel spus, Filosofia ca atare, însăși Tradiția filosofică), o liniuță de unire face diferența.

[X] În înțelesul ei îngust, „tehnic", ca „juisare", *la jouissance* (și verbul corespondent, *jouir*) denotează plăcerea sexuală. În înțeles extins, *la jouissance* este plăcerea și bucuria de a poseda, prin posesie, senzația posesiei de

nu a fost niciodată prezentă decât printr-o anumită repetiție, scrisul, reamintind-o, o oferă la rândul lui. Rousseau îi eludează mărturisirea, dar nu și plăcerea. Ne aducem aminte de aceste texte („Spunându-mi *m-am bucurat*, eu continui să mă bucur"... „Continui încă să mă bucur de plăcerea care nu mai este"... „Neîncetat preocupat de fericirea mea trecută, o rechem și o rumeg, ca să spun așa, până ajung să mă pot bucura din nou de ea când poftesc"). Scrisul *reprezintă* (în toate sensurile acestui cuvânt) fericirea. Se joacă de-a bucuria, făcând-o prezentă și absentă. Este el însuși jocul. Și tocmai pentru că oferă și șansa juisării repetate îl practică Rousseau condamnându-l: „Pe cele [„contemplațiile pline de farmec"] ce-mi vor mai putea veni în minte le voi așterne pe hârtie [*je fixerai par l'écriture*: le voi fixa în scris]; și de câte ori le voi reciti mă voi bucura de ele din nou" (*Plimbări*, p. 231).

Tot acest ocol numai pentru a marca, așa cum se cuvine, faptul că, doar dacă nu se va investi în ea vreo dorință extrinsecă, caracteristica universală a lui Leibniz reprezintă, într-adevăr, însăși moartea bucuriei și a plăcerii. Ea împinge la limită excesul reprezentantului. Scrierea fonetică, oricât de abstractă și de arbitrară, continua să păstreze urma unui raport cu prezența vocii reprezentate, cu prezența ei posibilă în general și, deci, cu cea a unei pasiuni, oricare ar fi aceasta. Scrierea care se rupe radical de *phonè* este, poate, cea mai rațională și cea mai eficientă mașină științifică; dar ea nu mai răspunde niciunei dorințe sau, mai curând, *îi semnifică dorinței propria ei moarte*. Ea era ceea ce deja, în voce, opera ca scriere și ca mașină. Este reprezentantul în stare pură, fără reprezentat, sau fără niciun ordin de reprezentat care să-i fie în mod natural asociat. Tocmai de aceea, această convenționalitate pură încetează, pură fiind, să mai fie de vreun folos în „viața civilă" care amestecă, întotdeauna, natura cu convenția. Perfecțiunea convenției își atinge, aici, excesul opus, este moartea și perfecta alienare a civilizației. *Telos*-ul alienării scripturale are efectiv, în ochii lui Rousseau, figura scrisului științific sau tehnic, peste tot acolo unde ea poate să acționeze, chiar și, altfel spus, în afara domeniilor rezervate „științei" și „tehnicii" propriu-zise. Nu este o întâmplare dacă în mitologie, în cea egipteană mai ales, zeul științelor și al tehnicilor este același cu zeul scrierii; și dacă el (Thot, Theuth, Teuthus sau omologul său grec Hermes, zeul șireteniei, al comerțului și al hoților) este cel pe care Rousseau îl incriminează în *Discurs asupra științelor și artelor* (Platon, deja, denunța faptul că acesta inventase scrierea, la sfârșitul lui *Phaidros*):

> „O veche legendă, luată de greci de la egipteni, spunea că născocitorul științelor* era un zeu ce dușmănea liniștea oamenilor... Într-adevăr, fie că răsfoim analele lumii, fie că trecem de la cronici nesigure la cercetări filosofice, nu vom găsi cunoștințelor omenești originea pe care ne place să credem că o au... Cusurul originii lor [*le défaut de leur origine*] ne este cu prisosință amintit de obiectul lor...
>
> *Deslușim cu ușurință alegoria din legenda lui Prometeu, și se pare că grecii, care l-au ținuit pe muntele Caucaz, nu-l priviseră cu mai multă bunăvoință decât egiptenii pe al lor Teuthus[XI]".

sine, adică însăși bucuria ființei.

[XI] *Discurs asupra temei: A contribuit progresul științelor și al artelor la purificarea moravurilor?*, *in* Jean-Jacques Rousseau, *Scrieri despre artă*, *op. cit.*, p. 18.

Suplementul de origine

În ultimele pagini ale capitolului *Despre scriere*, critica, prezentarea evaluativă a scrierii și a istoriei acesteia, *declară* exterioritatea absolută a scrierii, *descriind*, însă, interioritatea principiului scrierii în raport cu limbajul. Răul lui în-afară (care vine din afară, dar care, de asemenea, atrage în afară, așa cum se spune, în același sens sau în sensul opus, „răul [dorul] de țară" [*le mal du pays*]) sălășluiește în inima vorbirii vii ca însuși principiul ștergerii [*effacement*] acesteia și ca însuși raportul ei cu propria moarte. Altfel spus, nu este de-ajuns, nu este vorba, de fapt, să demonstrăm interioritatea a ceea ce Rousseau ar fi crezut că este exterior; ci, mai curând, să dăm spre gândire puterea de exterioritate ca fiind constitutivă pentru interioritate: aceea a vorbirii, a sensului semnificat, a prezentului ca atare; exact în sensul în care spuneam, adineauri, că mortala redublare-dedublare reprezentativă produce prezentul viu, nefăcând doar să i se adauge pur și simplu; sau care, mai curând, îl constituie, în mod paradoxal, tocmai venind să i se adauge. Este vorba, prin urmare, de un suplement originar, dacă putem risca o astfel de exprimare absurdă, oricât de inacceptabilă ar fi ea din punctul de vedere al unei logici clasice. Sau, mai curând, de un suplement al originii: care suplinește originea absentă și care, cu toate acestea, nu este derivat; acest suplement este, așa cum se spune despre un obiect manufacturat, „de origine".

Dăm, astfel, seamă de faptul că *alteritatea* absolută a scrierii poate, totuși, să afecteze, din în-afară, dar în înăuntrul său, vorbirea vie: s-o *altereze*. Chiar și având, așa cum am văzut, o istorie independentă și în ciuda inegalităților de dezvoltare, a jocului corelațiilor structurale, scrierea marchează istoria vorbirii. Chiar dacă se naște din „nevoi de o altă natură" și „potrivit unor împrejurări absolut independente de dăinuirea în timp a popoarelor", chiar dacă aceste nevoi ar fi putut „să nu fi existat niciodată", apariția neașteptată a acestei contingențe absolute a determinat înăuntrul unei istorii esențiale și a afectat unitatea interioară a unei vieți, *afectând-o literal*. Or, ține de însăși strania esență a suplementului să nu aibă esențialitate: el poate, întotdeauna, să nu fi avut loc. Literal vorbind, el nu are, de altfel, nicicând loc: nu este niciodată prezent, acum [*maintenant*]. Dacă ar fi, n-ar fi ceea ce este, adică un suplement, ținând locul și menținând [*maintenant*] locul celuilalt. Tocmai ceea ce alterează nervul viu al limbii („Scrierea, care pare că trebuie să fixeze limba, este tocmai ceea ce o alterează; ea nu schimbă cuvintele limbii, ci geniul ei") nu are, așadar, loc. Mai puțin decât nimic și totuși, dacă este să judecăm după efectele pe care le produce, mult mai mult decât nimic. Suplementul nu este nici o prezență, nici o absență. Nicio ontologie nu poate să-i gândească operațiunea.

Așa cum va face și Saussure, Rousseau vrea să mențină în același timp exterioritatea sistemului scrierii și eficiența sa malefică, ale cărei simptome sunt evidențiate pe corpul limbii. Dar noi spunem, oare, altceva? Da, în măsura în care evidențiem interioritatea exteriorității, ceea ce revine la a anula calificarea etică și la a gândi scrierea dincolo de bine și de rău; da, mai ales în măsura în care desemnăm imposibilitatea de a formula mișcarea suplementarității în interiorul logosului clasic, în logica identității, în interiorul ontologiei, prin opoziția dintre prezență și absență, dintre pozitiv și negativ, și chiar în interiorul dialecticii, dacă, desigur, aceasta este determinată, așa cum întotdeauna a făcut metafizica, fie ea spiritualistă sau materialistă, în orizontul prezenței și al reaproprierii. Bineînțeles, *desemnarea* acestei imposibilități nu scapă limbajului metafizicii decât printr-un vârf al

ei. În rest, ea trebuie să-și extragă resursele din însăși logica pe care o deconstruiește. Și tot acolo, să-și afle și punctele de prindere.

Nu mai poți să vezi răul în substituție din moment ce știi foarte bine că substitutul este substituit unui substitut. Or, nu tocmai asta descrie *Eseul*? Scrierea „înlocuiește expresivitatea prin exactitate". Expresia este exprimarea afectului, a pasiunii aflate la originea limbajului, a unei vorbiri care a fost mai întâi substituită unui cântec, marcat de *ton* și de *forță*. Tonul și forța semnifică *vocea prezentă*: sunt anterioare conceptului, sunt singulare, și sunt, pe de altă parte, legate de vocale, de elementul vocal, nonconsonantic, al limbii. Forța de expresie nu revine decât sunetului vocalic, momentului când subiectul se află prezent, de față, în propria sa persoană, pentru a-și profera pasiunea. Când subiectul nu mai este de față, forța, intonația, accentul dispar în concept. Atunci, începem să scriem, să „suplinim" zadarnic accentul prin „accente", supunându-ne generalității legii: „Scriind, suntem siliți să luăm cuvintele în accepțiunea lor comună; cel care vorbește nuanțează însă accepțiunile cuvintelor prin tonalități, le delimitează după cum îi place; mai puțin stânjenit de obligația de a fi clar, vorbitorul aduce mai multă forță, și nu este cu putință ca o limbă scrisă să păstreze multă vreme vivacitatea celei care nu este decât vorbită".

Scrierea este, deci, întotdeauna atonală. Locul subiectului este ocupat, în scriere, de un altul, este ascuns. Fraza rostită, care nu are valoare decât o singură dată și care rămâne „proprie doar pentru împrejurarea în care este formulată", își pierde locul și înțelesul proprii de îndată ce este scrisă. „Mijloacele adoptate pentru a o înlocui întind, alungesc limba scrisă și, punând pe același plan cărțile și discursul, golesc de energie însuși cuvântul."

Dar dacă Rousseau a putut să spună că „notăm prin scriere elementele analizabile [*les voix*] și nu sunetele propriu-zise" este deoarece „elementele analizabile", „vocile", se deosebesc de sunete tocmai prin ceea ce permite scrierea, anume consoana și articularea. Acestea nu se înlocuiesc decât pe ele însele. Articularea, care înlocuiește accentul, este originea limbilor. Alterarea prin scriere este o exterioritate originară. Este originea limbajului. Rousseau o descrie fără a o și declara. Pe sub mână. Prin contrabandă.

O vorbire fără principiu consonantic, altfel spus, conform lui Rousseau, o vorbire ferită de orice scriere, n-ar fi, la propriu vorbind, o vorbire[35]: ea s-ar menține la limita fictivă a strigătului nearticulat și pur natural. Invers, o vorbire pur consonantică, de pură articulare, ar deveni o scriere pură, algebră sau limbă moartă. Moartea vorbirii constituie, prin urmare, orizontul și originea limbajului. O origine și un orizont care nu s-ar situa, însă, pe marginile [*bordures*] lui exterioare. Ca întotdeauna, moartea, care nu este nici prezent care va să vină, nici prezent trecut, lucrează înăuntrul vorbirii ca însăși urma, rezerva, diferarea sa interioară și exterioară: ca însuși suplementul său.

Dar Rousseau nu putea să gândească această scriere care are loc *înaintea* vorbirii și *în* vorbire. În măsura apartenenței sale la metafizica prezenței, el *visa* la exterioritatea

[35] Rousseau vizează la o limbă nearticulată, însă descrie originea limbilor ca pe o trecere de la strigăt la articulare. Consoana, care pentru el merge mână în mână cu articularea, este devenirea-limbă a sunetului, devenirea fonetică a sonorității naturale. Ea este cea care, am putea spune, înscriind sunetul într-o opoziție, îi oferă acestuia posibilitatea unei pertinențe lingvistice. Jakobson a arătat, împotriva prejudecății curente, că, „în învățarea limbajului, cea dintâi opoziție vocalică este posterioară celor dintâi opoziții consonantice; există, prin urmare, un stadiu în care consoanele îndeplinesc deja o funcție distinctivă, în timp ce vocala unică nu servește, încă, decât drept sprijin pentru consoană și drept materie pentru variațiile expresive. Consoanele dobândesc, așadar, valoare de foneme înaintea vocalelor" (*Les lois phoniques du langage enfantin et leur place dans la phonologie générale*, in *Selected Writings*, I, p. 325).

simplă a morții față de viață, a răului față de bine, a reprezentării față de prezență, a semnificantului față de semnificat, a reprezentantului față de reprezentat, a măștii față de față, a scrierii față de vorbire. Toate aceste opoziții sunt ireductibil înrădăcinate în această metafizică. Dacă recurgi la ele, nu poți să operezi decât prin răsturnări, altfel spus, confirmându-le. Suplementul nu este niciunul dintre acești termeni. Și, mai ales, el nu este în mai mare măsură semnificant decât semnificat, reprezentant decât prezență, scriere decât vorbire. Niciunul dintre termenii acestei serii nu poate, dat fiind că face parte din ea, să domine economia diferării ori a suplementarității. *Visul* lui Rousseau a constat în a forța suplementul să intre în metafizică.

Ce-ar fi de zis, însă? Opoziția dintre vis și vigilență nu este oare, și ea, tot o reprezentare aparținând metafizicii? Și ce anume trebuie să fie visul, ce anume trebuie să fie scrierea dacă, așa cum știm foarte bine acum, noi putem să visăm în timp ce scriem? Și dacă scena visului este, întotdeauna, o scenă a scrierii? În subsolul unei pagini din *Emil*, după ce, o dată în plus, ne va fi pus în gardă împotriva cărților, a scrierii, a semnelor („La ce servește să le înscrii în cap [copiilor] un catalog de semne care nu reprezintă nimic pentru ei?"), după ce va fi opus „gravarea" acestor semne artificiale „literelor nesterse" din cartea naturii, Rousseau adaugă o notă: „... ni se dau în mod grav drept filosofie visele unor nopți proaste. Mi se va spune că și eu visez; consimt; însă, ceea ce ceilalți s-au ferit să facă, eu prezint visele mele ca vise, lăsând pe cititor să cerceteze dacă ele folosesc cu ceva oamenilor treji[XII]".

[XII] Pp. 90-91.

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

POSTFAȚĂ —

De la ~~gramatologie~~ azi (și mai departe) II

Con-non-știință: gramatologia ca meta-știință a transtextualității contemporane

Gramatologia *a început* ca o „instalație" conceptuală, ca o „intervenție" filosofic-*artistică* în realul epocal al epocii, ca o „diversiune" devansându-se pe sine pentru a se putea reține ca un artefact *perfomat*, singurul capabil să *descrie* și să *constate* onest realitatea. Tocmai nedevenind o știință pretins *tare*, *puternică*, pusă pe producție de putere, oarecare, ea incarnează *exemplar* adevărata *etică* și adevărata *logică* științifice. Epurată din mult mai avansatele, mai „maturele", mai „majorele", ca „progres general", în sens kantian, al umanității, *arte*, metafizica persistă și crește în condițiile ideale, de laborator, ale atât de învechitelor, de depășitelor și, tocmai de aceea, atât de proliferantelor *co-științe* actuale, dominate și unificate de *scientismul metafizic*. *Co-științe* fără *con-știință*.

Mai exact spus, cu un termen mai târziu al lui Derrida însuși, al „tehno-științelor" sau al „tele-tehno-logiilor" actuale. Preocuparea științelor ~~actuale~~ de a-și delimita câmpul și obiectul, de a obiectualiza *secțiuni* abstracte pornind din puncte strategice de invaziune ale unei presupuse interiorități și ale unei pretinse ermeticități și închideri „sectoriale" a viului, care trebuie „străpuns", „perforat", asediat prin proliferarea de unități disciplinare „aliniate" și interconectate, transcodabile, unificabile elastic printr-un *program unic* (unitate de comandă, ca la război), manifestă însuși reflexul metafizic de *auto-închidere* din care derivă, suicidar, *încheierea permanentă, fără sfârșit*, a (epocii) metafizicii. *Dincoace* și *mai puțin* de știință, *minus-știință* (cum ar fi spus Blaga), gramatologia (și, ca ansamblu nontotalizabil, deconstrucția) este permanent o știință *în minus* și o știință a *minusului* obligatoriu, etic, logic, artistic (arta ca unică practică logică a eticii, ca unică practicare etică a logicii). Prin *reținerea* ei inaugurală, gramatologia ar defini, mai curând, vizarea deconstructivă a unei *noi științificități*, „dintotdeauna deja" pe cât de urgentă, pe atât de evitat în formulările ei tradiționale, ca „știință".

Gramatologia este (apel la) (la) o *conștiință* și (la) o *vigilență gramatologice* transversale universale: totul este dintotdeauna deja *suplement*, mediere-înlocuire, deci *tehnică*. *Scrierea* supraordonează *tehnicul*, nu invers. *Se scrie*, gramatologic vorbind, mai mult, azi, ca oricând, dar nu *acolo* și nu *așa* cum ne obișnuiserăm în scurta epocă în care scrierea a fost descalificată și depreciată, *temută*, când s-a încercat conjurarea ei și când i s-au perceput atât pericolele, cât și inevitabilitatea (revelație și „religie negativă" a scrierii al cărei erou este, în cartea de față, permanent exemplarul, prin omni-texualizare de sine, Rousseau) tocmai pentru că era evidentă și *localizabilă*. În condițiile *trans-textualității* epocii istorico-istoriale contemporane, în care

scrierea a devenit, din opacitatea însăși, transparența și transparentizarea înseși, gramatologia este mai actuală și mai prezentă, ca *alter-știință*, ca *non-știință*, ca *con-non-știință*, ca oricând. Și tocmai imposibilitatea și reținerea ei (consecventă) de a se face *o* știință îi asigură forța, eficacitatea și valabilitatea de *știință nouă*.

Acum-en (treceri la limită)

„Aceste apropieri trebuie însă, nu încape îndoială, operate cu cea mai mare prudență. Contextul introduce, uneori, o distanță infinită între două propoziții identice."

„Toate aceste propoziții pot fi, însă, inversate."

„Aceste analize pot să vireze în ambele sensuri."

TEHNICA ȘI NEVOIA (imposibilitatea consumării)

Despre gramatologie ar putea fi citită, azi, ca o carte despre tehnică, de fapt, despre arhi-tehnicitatea și despre arhi-artefactualitatea omului, astăzi pe deplin *actualizată*, *efectuată*. Este, poate, una dintre puținele cărți despre prezent, despre *epoca* actuală.

Astăzi, înlocuitorii nu mai înlocuiesc nimic, suplementele nu mai suplementarizează nimic. Abisul interior al suplementarității umane a fost total exteriorizat, externalizat, și întreaga suplementaritate, ca „esență" a omului, care o rezolva prin fugă de „sine" și prin invenție tehnică, menținând-o *între*, ca interval diferant, se prăbușește, astăzi, în propriul gol exteriorizat, devenit indiferență și indistincție (ca și) finale.

De la suplement la gadget. Înlocuitori fără înlocuire. Suplementaritate goală, în gol, *direct productivă*, dar productivă de *nihil*. Ieșirea precipitată din amânare, din diferare în iluzia imediatului distruge soluția infinit salvatoare și infinit imperfectă, temporară, temporizatoare – exact precum democrația însăși – a suplementarității. Azi, diferare fără istorie, amânare care nu mai este „motor" al istoriei.

Gadgetul propulsează, proiectează în gol logica suplementului, dez-orbitalizând-o, purificând-o de istorialitate.

Suplementul nu mai suplinește decât *horror vacui*, spaima de vid și de abis, de lipsa oricăror fundamente.

Invenția fără nevoie, suplementul care nu mai suplinește nimic, care a realizat eliberarea de *nevoia* originar rousseauistă, dar care se propune pe el însuși ca nevoie de sine, ca nevoie pură, purificată, „lanț al suplementelor" care s-a rupt de origini pentru că n-a avut niciodată origine, care se „originarizează" singur, înlocuindu-se și suplinindu-se doar pe sine. Tehnica *trebuia* să ajungă la gadget. Tehnica s-a eliberat istoric de nevoie, dar ea nu se poate elibera și *structural* de nevoia care o presupune, și atunci este nevoie de ea însăși *în surplus* pentru a crea permanent o lume, dat fiind că nu mai are nicio referință și nicio legătură cu lumea, creând o realitate pentru că a triumfat eliberându-se de realitate. Este un lanț închis care trage de sine întinzându-se, un lanț rupt, care se rupe și care ne rupe. Lanțul rupt rupe și se închide, ne înfășoară.

Eliberare de nevoie prin crearea permanentă de nevoi. Tehnica a devenit tehnica automatizată a creării de „false" nevoi, în locul, ca metasuplement al nevoii creatoare de tehnici. Esența acestor „nevoi" constă tocmai în „falsitatea" lor, în *efectuarea* și în împlinirea artificialității: satisfacere artificială de nevoi naturale. Încet, încet, iar acesta este însăși travaliul istoriei și al diferării, artificialitatea și „falsitatea" satisfacerilor suplementare ale nevoilor se împlinește pe sine și afectează înseși nevoile, suplementarizând nu numai satisfacerile nevoilor, ci nevoile înseși, naturalizând artificialul. Este nu un sfârșit, ci o încheiere, o *terminare*, o desăvârșire,

atingerea unui prag dincolo de care istoria devine iluzia unui bricolaj virtual pur domestic, total controlabil, a unui *joc* de societate, *ca* societate. Realitatea rămâne, atunci, *pe dinafară*, în în-afară, iar marea artă, geniul, *arta* ca atare, pur și simplu, va consta, de acum înainte, *împotriva tehnicii autonomizate*, tocmai în refacerea nevoii și în reconstituirea referențialității, în „străpungerea" ecranului suplementar mundan și în „accesarea" unei realități *reziduale* cu totul exterioare, obținute tocmai *ca reziduu exterior*, prin eliminarea și prin nonconsumabilitatea integrală a produselor tehnicii, devenită un refulat condiționant: reziduul, deșeul ca *suplement* al naturii, *în schimbul* consumării resurselor acesteia, *suplementată* de tehnică. Ne-am eliberat de nevoie nu ieșind și rupându-ne de ea, ci intrând și închizându-ne, baricadându-ne tehnic-suplementar față de nevoi, în fața nevoii, punând între noi și natură natura artificială a tehnicii, natura artificiului protector, a imitației-ecran, care ne protejează pe noi, dar care să protejeze și realitatea. Realitatea este locul exterior în care ne deversăm dejecțiile și în care ne stocăm deșeurile. Realitatea este ineliminabilă, rezistentă, nonconsumabilă tocmai pentru că este „de aruncat", alcătuită din deșeuri nonconsumabile. Iar ceea ce azvârlim, ceea ce eliminăm ca realitate este tocmai *suplementul de tehnică* din produse, care, intervenție artificială fiind, rezistă consumului și trebuie eliminată, constituind „realitatea" ca rest. Suntem o anexă, un ocol metabolic al realității. Trăim într-o bulă de consum care, pe măsură ce devine tot mai vorace, omnivoră, produce cu atât mai mult rest, mai multe deșeuri, confruntându-ne cu infinitul și cu imposibilitatea consumării totale, depline, a resorbirii producției artificiale: suplementul inconsumabil.

ÎN FLAGRANTUL VIEȚII (animația)

Într-o carlingă, într-un cockpit. Citim exteriorul (totul este exterior, imediatul însuși) pe ecrane, prin senzori: senzori de realitate, tot ce mișcă lasă urme pe aparate. Aparate de captat urme. Suntem în zbor staționar, de supraveghere, deasupra realității ca deasupra unei planete străine. Observăm și supraveghem realitatea ca pe o planetă străină, *din afara* ei, sateliți orbitali ai propriei lumi, de care nu vrem să ne rupem, dar *în care* nu mai vrem să trăim. Suntem extra-terestrii propriului nostru Pământ, extrateritorialii propriei noastre realități, pe care o trăim doar „interacționând". Iar realitatea e *tot ce mișcă*, perturbându-ne, ținându-ne permanent în alertă aparatele, suplementele senzoriale, perceptibile și de „procesare" a informațiilor. Realitatea e *informație*. Iar tot ce mișcă este un posibil, deja actual *dușman*, pe fondul de inimiciție, ca exterioritate, al lumii. Și atunci îl punem pe inamic să *producă*, punem mișcarea realității, realitatea ca mișcare să producă, cel puțin, *divertisment*, interesant, pe ecrane, să ne distreze.

Orice ecran, orice display produce îngrijorare și/sau încântare: fascinație, spectacol. *Animație*. Realitatea ca animație, ca desen animat.

A capta urma *în timp real*, nu *după*, a sări, a rezolva ulterioritatea originară a urmei prin instantaneizarea ei, prin surprinderea ei în chiar actul comiterii: a prinde viața „asupra faptului". Pândim flagrantul vieții.

Urma înseamnă distrugere, antamare, intruziune în „câmp", „restartare" a istoricității, de care ne temem *în sine*. Câmpul ecranat trebuie să rămână neted, neatins, *neantamat*, neafectat: câmp virgin. Nimeni nu mai are dreptul să (re)înceapă istoria în locul nostru, pentru noi.

DEZ-USTENSILIZAREA UNELTELOR

Ce nou corp se naște astăzi? Cum ne (auto-)afectează noile habitudini de scris-citit (tot mai metaforizate) corpul, habitusul?

Ce devine mâna? Ce devine ochiul? Ce devine corpul?

Mâna devine pur *operatorie*. Nu mai face, la *propriu*, nimic. Bavardaj al mâinilor, bavardaj al corpurilor. Economie de mișcare, economie a mișcării. Înstrăinare de mână, de mâna *proprie*: mâna devine unealtă încorporată, iar noi încorporăm unelte. Granița se șterge.

Dar aceste unelte sunt tot mai *dez-ustensilizate*: suntem tot mai departe de uneltele noastre, care au devenit tot mai *de neprins*, imposibil de apucat.

„CHINEZI"

Engleza, economia, informatizarea: limbaj fără limbă, reducerea la limbaj.

De fapt, în felul acesta, suntem tot mai puțin occidentali, tot mai puțin europeni, devenim, pe zi ce trece, tot mai „chinezi".

BAVARDAJUL SCRIS

Fenomenul contemporan, *hiper-gramatologic*, al bavardajului nu vorbit, de vorbire (ca la Heidegger), ci al *bavardajului scris*. Este lupta dintre *vorbire*, susținută de bavardajul, astfel, pozitivat, și *scriere* ca moarte „suplementară" a vorbirii. Vocea devine, atunci, rezistența la *hiper-scrierea* caracteristică *trans-textualității* contemporane. Pozitivare axiologică a vechiului bavardaj vorbit.

PREZENȚA-LA-ALTUL

Presupusa spontaneitate a prezenței, pe care metafizica o atribuia vocii, vorbirii, lui *phonè*, trece azi *direct în scris*. Prezența imediată *se scrie*, dar ea nu mai este (ca la Rousseau, ca la Husserl, ca la Lévi-Strauss), fie și doar prin iluzie, *prezență-la-sine*, ci, ca „dintotdeauna deja", dar în mod *efectiv*, *efectuat*, *de-virtualizat*, permanent *actualizat*, *prezență-la-altul*, azi, tot mai asimetrică. Altul (ne) citește (ne citim întotdeauna ca altul), noi, direct, spontan, *prin înșeși mișcările vieții* care, întotdeauna, se trădează, se autodenunță, (ne) *scriem*.

Scrierea devine imediată și coextensivă vieții înseși, în locul presupusei spontaneități și prezențe-la-sine prin prezentul vocii, *prezență-la-alții*. I-mediat și in-finit mediat, deposedarea înseși, totala *separare de sine* și transformare a „semnelor de viață" în semne gramaticale, transcodabile, prin hiper-scriere „de sine".

Tocmai de aici, „moartea cărții" și „moartea literaturii", ca locuri atent supravegheate ale conjurării scrierii, azi generalizate.

Scriem fără intermediari, suntem, ca persoane individuale, *intermediarii deja tehnici*, imanent tehnici, ai „umanului" care scrie omul, din om, încurajat „științific", din afară, de către tehno-științele hiperumanizării omului de către om.

De la grammatologie „après la lettre"

Meta-arhi-scrierea monstruos realizată: 1) ca „scriitură" a viului însuși, resorbită în imanența viului însuși, producție de urme pentru *urmărirea* lui: producem în permanență „flagranturi" de viață, *simptome* fără boală, ale niciunei boli: viața însăși, viul vieții ca „boală" și ca „dezordine", ca *amenințare*; 2) „arhi-scrierea" efectuată, de-virtualizată, realizată instrumental, de *programe*, de *programări ale viului*.

Scriere, altfel spus, de-localizată, diseminată, devenită, pe cât de continuu-nemijlocită, pe atât de indescifrabilă, necesitând programe tot mai sofisticate de decriptare a criptării (înmormântării) vieții prin transpunerea ei în semne, în limbaje *fără limbă*, ale niciunei limbi, limbaje *de nevorbit*, fără voce, mute: scriere pură, ultimă, „soluție finală", arhi-suplement fără suplementaritate, înlocuitor fără înlocuire.

De-textualizare și trans-textualizare a „scriiturii". Gramatologie generalizată, efectuată.

Decriptării omului (până la „numitorul comun" genetic cu întregul viu al genomului: înecarea omului în genom) nu îi urmează (non-temporal) decât infinitul *re-scrierii* și al *ștergerii* lui, scrierea lui „peste", „pe deasupra", mediată însă tehnic, nu spontană, plastificarea, detonarea plasticității omului prin plastifierea lui în „uman". *Iterația*, repetabilitatea inerentă serialității suplementelor, căreia Derrida îi atribuie *producerea idealității*, duce la constituirea canonului „umanului", care, extras prin abstragere din om și re-scris ca o gramatică, sub formă de *program* de scriere, îi este impus *scriptural* omului, spre re-scrierea lui hiper-umanizantă.

Asta se întâmplă, chiar și imprudent metafizic exprimat, azi. Acestei necesități, acestei *urgențe* îi corespunde nevoia de o gramatologie înțeleasă ca *nouă știință*, ca *arhi-știință* unificatoare în locul și contra științelor nu descriptive, ci tot mai „scriptive". O gramatologie arhi-științifică, înțeleasă ca o conștiință a hiper-scrierii omului de către „tehno-științele" contemporane.

Gramatologia, ca *alt fel de știință*, este singura (alter-)știință a viitorului, care se cere re-afirmată din marginea, întotdeauna simptomală, a prezentului. Scrierea nu dispare, „textual", azi, decât pentru că devine și se generalizează *trans-textual*. Trebuie să (ne) scriem (ca) opacități tot mai vii și mai consistente, tot mai non-transcodabile.

Științele ne pândesc și ne produc, tehnic, urmele. Pe urmele lor, gramatologia, revoluționând și meta-suplementarizând știința însăși și însuși conceptul de științificitate, de raționalitate științifică, pândește scrierea tehno-științifică *re-genetică* a omului.

De la grammatologie avant toute chose! După scrierea tradițională, *„avant la lettre"*, în marginea și la apelul căreia s-a schițat, pe pragul ambiguu al îngrădii metafizice, în mod artistic, ironicul proiect gramatologic – hiper-scrierea, azi, post-literă, *„après la lettre"*, căreia numai (contra-)programul umanist al unei *gramatologii de-literalizate*, post-literale, al unei științe neinstrumetalizabile tehnic, i-ar putea face față.

Dar pot fi urmele protejate? Pot fi ele reapropiate? Nu sunt ele, întotdeauna, *ale altuia*? Urmele noastre de mult, deja – dacă nu chiar dintotdeauna –, nu mai sunt ale noastre. Atunci, poate că tocmai *înstrăinarea totală și imediată* de străinătatea și de stranietatea „propriilor" urme ar marca locul, neumplut încă, nesuplementarizat încă, al unei gramatologii. Să ne lăsăm urmele, ele niciodată nu ne-au aparținut, au fost întotdeauna *ale altora* și *pentru alții*. Să ne dăruim, să ne donăm, să ne cedăm, să ne *retro*-cedăm, deci, *generos*, dar numai din *prudență* și cu înțelepciune, *deconstructiv*, urmele, definalizând sensul actelor și al operelor noastre. Să lăsăm urmele în urmă pentru a nu mai putea să ne producem și să fim produși și reproduși (sintetic) ca urme. Să ne pierdem urma. Și să efectuăm, să împlinim, poate, hiper-ironic, gramatologia ca o *știință* aplicată, aplecată asupra *urmelor scrierii omului*. Gramatologia, „naiv" luată în serios, ar putea constitui *pragul*, *ecranul* dintre noi și urmele noastre, cu urmăritorii lor, din aval sau, *acum*, din amonte. Să creăm și să dezvoltăm gramatologia pentru a o lăsa în urmă, la lucru: știință a pragului de nedepășit la ieșirea din metafizică, hărțuitoarea ei constantă, inventatoare de diversiuni în calea științelor hiper-umanizante aflate pe urmele noastre.

Să ne abandonăm urmele științei gramatologice, pentru o *de-gramaticalizare a umanului*. Să ne înțelegem auzindu-ne-vorbind. Scrierea nu mai e de mult literală. Să lăsăm urmele în urmă, pentru ca ele să nu înceapă (deja) să ne aștepte din viitor, pași gata programați ai omului pe niște urme *pre-scrise*, vrând să treacă drept *drumul* (posibilitatea înaintării) însuși.

Γράφω *fără* γράμμα: *indiferarea*

Scrierea nu mai e literală. *Scrierea* s-a disociat de *scris*, nu mai trece (obligatoriu, exclusiv, esențial) prin *litera scrisului*, prin scrisul literal și *literar*, oprit la literă, blocat și monumentalizat (literar) în literă, *„à la lettre"*: scrierea nu se mai scrie cu (niște) litere care ar trans-scrie, care

ar con-semna, fie și în mod secund, derivat, „căzut", o *vorbire* a prezenței. Scrierea nu mai are de-a face cu *litera*, cu *gramma*. Scrierea s-a de-„gramatologizat". Înainte de a fi apucat să existe, *gramatologia* dispare: devine, dacă se poate „spune" (sau „scrie") așa, din ~~gramatologie~~, ~~gramatologie~~. Devine X: nu doar *barare*, ci *cruce* (încrucișare), transferându-se în semne a-literale (și post-literare), în alt fel de semne, care nici măcar nu mai pretind, metafizic (deconstrucție inclusă), că ar *descrie* ceva (ființa ca deja existentă), ci pretind că *scriu* direct (fără vorbire preliminară) ceea ce există pentru a-l face să existe, semne a-discursive, non-temporalizatoare și de-temporizatoare *in-diferante*: *in-diferare* care, retro-derridian, ca retro-versiune (mișcare de ana-cronie) s-ar putea scrie nu doar ca *in-différance*, ci, în primul rând, ca *en-différance*: ca *în-diferanță*, nu doar ca *indiferență*. Pentru că am încetat, mondial(izant), să ne diferențiem și să ne *diferăm*, unii ca alții, începem, infinit accelerat (cum ar spune, iarăși, același Deleuze), să ne *în-diferăm*.

Scrierea a dezertat *litera*, *scrisul* (literal literar). Metafizica clasică depreciase și descalificase *scrierea* în *literă*, în mod *literal*, în chiar *locul* și în chiar *mediul*, în chiar *elementul* literei: cu ajutorul și „prin intermediul" ei.

„Bătălia" surdă, arhi-tectonică, dintre *metafizică* și *scriere* (ca „fizică" a metafizicii înseși, ca *arhi-scriere*) pe care o descrie, *exemplar* (devenind, astăzi, el însuși *exemplu*, dar nu alături de mult prea, aparent, sigurii de ei înșiși Saussure sau Lévi-Strauss, întemeietori ai unor „științe" care se doreau cu atât mai „tari" cu cât erau mai derivate, mai *aplicate*, ci alături de infinit *exemplarul* și de mult îndrăgitul Rousseau), Jacques Derrida în *Despre gramatologie*, s-a purtat concentrat, intensiv, localizat, *metafizic*: în *text*, prin *discurs*.

Astăzi, scrierea a dezertat *scrisul*, acest („simplu") *loc* (și *exemplu* istoric-istorial) al *scrierii* (metafizice, a metafizicii înseși și a înseși *contra-metafizicii* scrierii). Iar acest loc al cultivării intensive a *scrierii* ca *scris* și ca *scriitură* fusese *literatura*. (Fusese. Literatura *a fost*.) În *scrisul literar* s-a dus (și dusă, din perspectiva lichidatoare a zilei de azi, a rămas) bătălia, deopotrivă istorică și istorială, dintre *arhi-scriere* și *metafizică*.

Scrierea a dezertat, *astăzi*, literatura, care rămâne, ca tot ce se scrie, o simplă *fantomă de supraviețuire*, un simplu adjuvant utilitar de consum *imediat*. Contradictoria, hiperbolic aporetica *metafizică (contra-metafizică) a scrisului* (literar) a încetat, s-a *încheiat*.

Despre gramatehnică (gramma-tekhnê)

Evadând din literă, din literal și din literar, acolo unde s-a purtat bătălia istoric-istorială cu metafizica, elaborându-și „propria" metafizică (mallarmean-blanchotiană, *de exemplu*) duplicitar *contra*-metafizică, *răsturnat*-metafizică (narcisică, în oglindă), scrierea s-a de-literalizat și s-a de-literarizat, generalizându-se, diseminând și „dispărând" a-literal și post-literar: pe de o parte, în celelalte *arte*, în restul artelor, pe de altă parte, în *tehno-științe*.

Aici, nu în scris, ca până acum, se duce, azi, *bătălia* (politico-ontologică) *pentru scriere*, pentru scrierea omului: artele (extra-literare) de partea *expresiei imediat libere*, împotriva tehnoștiințelor, care acționează pentru captarea și codificarea acestor spontaneități de expresie și de auto-scriere și pentru normarea hiper-umanizantă a omului prin intermediul „umanului" abstras, canonizat și instrumentalizat care „scrie" direct, automat, ființa. În disrupția acestei falii subțiri din sânul *arhi-tehnicității* și al *arhi-artificialității* omului, dintre *arta* și *tehnica* divorțate și întoarse, până la complicitate și grefări reciproce, una împotriva celeilalte, se poartă, azi, coextensiv societății și lumii, dar în afara *scrisului propriu*(sic!)-*zis* (sic!), bătălia pentru scriere. Scrisul, literatura au rămas la fel de precis localizate ca fost teren de luptă, dar lupta a evadat din acest loc și se poartă de jur-împrejur, în tot restul realității. *Scrisul metafizic*, literatura ca elaborare a *(contra-)metafizicii scriiturii* (omului) și-a păstrat îngrădirea care, azi, o exclude.

Toate *artele contemporane*, aparent „ale imaginii" și „ale spectacolului", omogenizat *performative* însă, cu excepția, deci, a literaturii (care, golită de intensa investire căreia îi fusese obiectul și terenul, a *rămas*, azi, o mânecă goală, ca să mă exprim literar: se scrie în imediat, asemenea tuturor celorlalte semne utilitare, căutându-și o nouă utilitate, în deplină contingență și imanență cu ele), *scriu*: *arhi-scriu*. Iar scrierea de-literală și post-literară a artelor contemporane nu face decât să extindă, să disemineze, ca imperceptibilă, ca *mediu* (ne-literar), *scrierea*, contopind-o – eveniment, fenomen absolut *nou* – cu *vorbirea*: post-*scriitura* artelor contemporane este *vorbirea fără voce*, directă, *post-deconstructivă*, a *corpurilor*: scriere somatizată, *scriere* (în sfârșit) *directă* („dez-ulteriorizată" față de o vorbire „originarizată" metafizic). Visul anti-scriptural al metafizicii se împlinește, azi, postdeconstructiv-ultrametafizic, în arte, *cu integrarea scrierii ca vorbire*, ca nou limbaj unificat, vorbire efectuată ca arhi-scriere.

Artele se înfruntă, astăzi, post-textual (arhi-scriere directă, fără scris, peste „epoca" scrisului și a metafizicii scrisului) cu *tehno-științele*: ambele scriu direct ființa. Din *literă*, din *discurs*, unde fusese purtată și unde *s-a dus*, neîncetat, în epoca (epocile) anterioare (și premergătoare), bătălia explodează, azi, social, ca însăși societatea actuală, se dă în abisul separației istorice dintre *artă* și *tehnică*: arta ca recuperare a *tehnicii* din *tehnologie* și din *tehno-științe*, simple derivate ale *complexului* artelor, înțelese ca *performare a ființei*.

Epoca cu adevărat actuală este aceea a realizării, a efectuării legăturii de esență dintre *scriere* și *tehnică*. Acuza de ulterioritate și de secundaritate prin intermediul căreia metafizica tradițională discredita scrierea se realizează, azi, „post"-metafizic, ca primat metafizic și ca realizare tehnică a metafizicii înseși tocmai prin ulterioritatea și prin caracterul derivat *ocultate* ale tehnicii devenite dominantă „pe sub mână", „prin contrabandă": esențializare și primordializare a ulteriorului și a derivatului, operațiune speculativă, hoțească, șmecherească, truc și „viclenie a rațiunii" în care se recunoaște, mai presus de orice, *marca* metafizicii înseși. Proliferarea actuală a *tehnicului* nu este decât o supremație a *scrierii de-literalizate*, *post-literale*, metaforizate social. Trăim într-o lume a scrierii *non-liniare*, a ~~scriiturii~~ spațializate și spațializante, producătoare de *lume*, prin „arhi-scriere" tehnic realizată, care nu face decât să „depășească" *scrierea literal-literară*, ocultând-o și marginalizând-o în afara orizontului *tematic* al vizării intenționale, în „infrastructura" însăși, ca însăși infrastructura existenței.

Miza bătăliei *arhi-tehnice* actuale dintre *arte* și *tehnici* o constituie, literal, ființa omului, scrierea ființei omului: *corpul* (de literă, ca ~~literă~~), ca *literă* și ca *scriere* „vorbită".

Gramatologiei care surprinsese și relevase, provocând-o la dezvăluire, lupta „intestină" dintre *metafizică* și *scriere*, ca *scriere a metafizicii* „rezolvată" printr-o *metafizică modernă a scrisului*, a *scriiturii*, nu-i poate succede, azi, ca arhi-suplementaritate, decât o *gramatologie post-literală*, o paradoxală *post-gramatologie*, succesoarea, dezvoltarea, împlinirea și depășirea unei ~~gramatologii~~ care nici n-a apucat și care nici nu ar fi putut să existe *ca știință*.

Avem (există), deci, trei variante:

1 — o gramatologie ca *știință* propriu-zisă, care să vâneze urmele scrierii *tehno-științifice* a omului hiper-umanizat;

2 — o gramatologie ca *artă*, plasându-se, tot în contra *tehnicilor*, ca tehnică non-tehnologică, de partea artelor, fiind ea însăși *fapt de artă*: simptom-analogon *provocator* de realitate, simularea ca provocare a realității;

3 — o (imposibilă) hiper-gramatologie *metafizică*, exaltând *contra-metafizic*, tombal, arhi-vistic, *urmele* omului.

Toate aceste trei variante sunt una. Gramatologia, imposibilă ca *știință*, este realizată deja *ca arte*.

*

Neîntrupat plutește duhul gramatologiei.

Această metaforă „cu iz" și „în stil" metafizic nu este deloc întâmplătoare, nu „cade" din vreo (firească) inerție (metafizică) a scrisului (literar). Asemenea *capitalului* care a resorbit *revoluția*, și care este, astăzi, singurul „mediu revoluționar", *metafizica* (iar relația dintre *capitalism* și *metafizică* este, metafizic vorbind, una *de esență*: *dialectică*) s-a resorbit cu *scrierea*, după ce s-a luptat *în scris*, literar, *contra* ei, dominând, azi, *scriind*, azi, *metafizic* omul și societatea: vorbindu-le scris, făcându-le să vorbească spontan prin scriere metafizică.

„Mamă" expirând în actul nașterii, gramatologiei, care n-a apucat să fie, să existe ca știință, îi succed, azi, *de fapt*, și trebuie să-i succedă *de drept* artele unei *post-gramatologii* sau ale unei *gramatologii post-literale*, metaforizată social-ontologic *fără literă*, *fără scris*. Societatea actuală face imposibilul: realizează divizat artistic și tehno-științific *arhi-scrierea*, iar epoca este, acum, aceea a unei revoluționare reveniri înainte de/la scrierea *Despre gramatologie*.

Bogdan Ghiu

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY

NOTE DE TRADUCERE — (Glosar)

Emmanuel Martineau, traducătorul francez neoficial („hors-commerce" și „au compte du traducteur"), dar cel mai utilizat, al lucrării *Sein und Zeit* de Martin Heidegger, dar nu numai el, recomandă ne-traducerea termenului *Dasein* (fără sau cu liniuță), păstrarea lui ca atare, în deplina sa diferență și noutate idiomatic-filosofică. Este ceea ce au făcut și traducătorii, în special anglo-saxoni, ai lui Derrida înșuși, cu concepte precum cel de *différance* sau de *supplément*, păstrându-i și marcându-i ca atare, cu italice, în textul tradus.

În ceea ce mă privește, am ales o soluție „de mijloc", mixtă, *propunând traduceri* chiar și ale termenilor cei mai apropiați de *intraductibil*, pentru ca aceștia să poată să fie introduși și utilizați, chiar și mai mult ca *indici*, în jargonul filosofic românesc, dar semnalându-i, de fiecare dată, și în original, pentru a le reaminti diferența.

***Archi-écriture* — Arhi-scriere**

Deși, așa cum pe bună dreptate remarcă Charles Ramond[1], inversarea relației evident-„naturale", de „bun-simț" metafizic, dintre *vorbire* și *scriere* pare, din partea lui Derrida, o simplă provocare „absurdă și chiar ridicolă" (pp. 8-9), la o analiză puțin mai atentă (sau, măcar, de fapt, binevoitoare) ea se dovedește pur *logică*. Reprezentarea scrierii ca fiind *subordonată* și *ulterior adăugată* vorbirii este nu un fapt natural, ci un *fapt de civilizație*, un *particularism* (universalizat) al *civilizației occidentale logocentrice* (și chiar *carnofalogocentrice*: ne în-ființăm, ca europeni mondializatori și *mondialatinizanți*, consumând, ideal, carnea unui bărbat). La originile întemeietoare ale acesteia, Socrate și Isus *nu* au scris, dialogurile lui Platon și evangheliile sunt prezentate ca niște *trans-scrieri*, ca niște consemnări *după*, „scrierea, la fel ca și discipolul, nu este decât un purtător de cuvânt" (Ramond, p. 9). Pentru europeni, *la început*, atât din punct de vedere istoric, cât și din punct de vedere istorial, *a fost cuvântul vorbit*.

Nu numai în scriere (pentru Derrida), *destinatarul este absent*, *emițătorul și destinatatul nu sunt co-prezenți*, ci în orice formă de comunicare. Orice tip de comunicare este *comunicare în absență*, prin iluzia co-prezenței. Orice comunicare, nu numai cea scrisă, este „diferată" și „în absență", chiar dacă metafizica a preamărit idealul (posibilitatea realizării) co-prezenței fără

[1] Charles Ramond, *Le vocabulaire de Derrida*, Paris, Ellipses, 2001. Pentru actuala etapă de introducere în limba și în cultura română a filosofiei lui Derrida (care, orice s-ar spune, dată fiind ne-punerea ei la lucru, va rămâne, ca și în cazul lui Husserl și al lui Heidegger, și al atâtor alți gânditori importanți, multă vreme incipientă), cea mai nimerită mi s-a părut utilizarea unor astfel de sinteze didactice extreme, rod al unor eforturi de formalizare ultime, nu încercarea, prematură, de intrare în detaliile unei exegeze critice pe cât de stufoase, pe atât de vii.

și înainte de medialitatea scrierii, prin vorbire, ideal reluat, astăzi, în modernitatea extremă sau în post-post-modernitate, de paradoxul *co-prezenței depline hiper-mediate*, însă, *tehnologic*: ideal pervers al unei omni-tehnologii mediatizante care ar face posibilă împlinirea vechiului telos al metafizicii, prezența deplină la sine și la celălalt (tehnologiile actuale nu mai constituie niște *ustensile*, ci realizarea unui *mediu arhi-suplementar*, fapt care produce modificări epocale în însăși „substanța" suplementarității, afectând și supradeterminând însuși destinul unei discipline „ironic-artistice" precum gramatologia – vezi Prefața și Postfața prezentei traducere).

Radicalizând concluziile *psihanalizei*, ale *fenomenologiei* și ale *literaturii* (Blanchot, literatura „absurdului", Noul Roman) epocii *sale*, altfel spus, ale *paradigmei modernității târzii*, Derrida consideră ca fundamentală și originară nu *vorbirea* (care, ca prezență, necesită infinit de multe *mijloace mijlocitoare*, așa cum dovedesc „tele-tehnologiile" epocii *noastre*), ci *scrierea*, care devine, astfel, *arhi-scriere*.

În plus, așa cum remarcă Ramond (pp. 10-11), „însuși faptul de a postula existența unei arhi-scrieri sau a unei «diferări [*différance*] originare» [v. *infra*] constituie o modalitate de a dejuca întreaga onto-teologie prin plasarea non-principialului în poziția principialului".

Dar poate că tocmai saturarea tehnologică actuală a principiului suplementarității realizează, *simulându-l* „dezvrăjit", ca iluzie și ca minciună acceptate, *saltul în prezență* pe care vechile unelte, și concepția clasic-metafizică despre *ustensil*, nu făceau decât să-l *viseze înfăptuit*, crezând, mai mult sau mai puțin, în posibilitatea *ideală* a efectuării lui. Un „salt" într-o *prezență*, însă, între timp, „obiectiv" deconstruită și chiar distrusă, care, prudent și înțelept, „dezvrăjit", a ajuns să se mulțumească cu puțin, cu simple *semne ale prezenței*...

***Clôture* — Înțărcuire, auto-înțărcuire, țarc**

Trei(-patru) sensuri: 1) *închidere*; 2) *încheiere*; 3) *îngrădire*; 3' *îngrăditură*. Altfel spus, *(auto-)limitare*. Traduc, însă, explicit, menționând de fiecare dată termenul original. Aș fi putut să spun, printr-un barbarism, „cloturare". Caracter *finit* a ceea ce se pretinde *infinit*, și care exercită, prin urmare, efecte opresive de *închidere*, de „cloturare". „Țarcul" metafizicii, care corespunde unei „instituționalizări" și marcări a „luminișului" ființei, care tot un ocol, o ogradă, fie și ontologice, sunt: deschidere-în-închis, în bine-delimitat. Metafizica se auto-închide, se auto-delimitează.

Alesesem, la un moment dat, să traduc conceptul derridiano-postheideggerian de *„clôture (de la) métaphysique"* prin *limitare*, ținând cont atât de semnificațiile lingvistice „triviale" ale cuvântului franțuzesc *clôture* („împrejmuire", „îngrăditură", „delimitare", „despărțire", „separare", „demarcație", „incintă", „recluziune", dar și „închidere", „încheiere", „terminare"), cu sensul lui deopotrivă spațial și temporal și, mai cu seamă, de decizie *activă*, conștientă, responsabilă de auto-restrângere-întru-delimitare, cât și de descendența lui, așa cum spuneam, heideggeriană, ca gest de răspuns și de prelungire din partea lui Derrida la conceptul hideggerian de „depășire" (*Überwindung*) a metafizicii, de *ieșire* din metafizică prin *distrugerea*, prin *destrucția* ei (*Destruktion der Geschichte der Ontologie*, „destrucția istoriei ontologiei", cf. M. Heidegger, *Ființă și Timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, „Index tematic și glosar german-român", București, Editura Humanitas, 2003, p. 636), violenței *destrucției* răspunzându-i responsabilitatea filtrantă a *deconstrucției* derridiene. Metafizica privită, astfel, ca auto-îngrădire, ca incintă despărțitoare (inclusiv și mai cu seamă, în sens onto-teologic, de mânăstire), s-a destinat singură *terminării*, *sfârșirii*, *epuizării* epocale: *auto-deconstruirii* (destrucția heideggeriană, ca gest *dinăuntru*, dovedind nedepășirea, de fapt, de către Heidegger, a „epocii metafizicii"; un întreg capitol din *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel

Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Editura Humanitas, 1999, de pildă, se intitulează tocmai „Îngrădirea ființei") prin *supra-arhi-construire*.

Deși „numitorul comun" al tuturor acestor semnificații deopotrivă lingvistice și filosofice mi s-a părut a-l da tocmai termenul neutru de *limitare*, am ales, până la urmă, să-l traduc explicit și „extensiv", accentuând cel mai adesea semnificațiile lui de *îngrădire* (în sens spațial) și de *încheiere* (în sens epocal). Cf. și *infra*: „Mișcările de deconstrucție nu solicită structurile *din afară*. Ele nu sunt posibile și eficiente, nu-și ajustează loviturile decât *locuind în interiorul acestor structuri*. Locuindu-le *într-un anumit fel* [s.a.], căci locuim întotdeauna și mai cu seamă atunci când nu ne îndoim de acest lucru. Operând obligatoriu *dinăuntru*, împrumutând de la vechea structură toate resursele strategice și economice ale subversiunii sale, împrumutându-le în mod structural de la ea, adică neputând să izoleze elemente sau atomi ale acesteia, întreprinderea de deconstrucție este întotdeauna, într-un anumit fel, declanșată și se lasă întotdeauna, într-un anumit fel, purtată de propriul ei travaliu" [s.m., B.G.].

Auto-înțărcuindu-se

Dat fiind că s-a *auto-înțărcuit*, metafizica trebui *înțărcată*, deconstructiv, de propria ei *înțărcuire* tematoare în jurul „temeiului", prin provocarea a ceea ce, mult mai târziu, Derrida va numi *auto-imunizare* (sau sevrare de sine).

Dincolo de exactitatea semantică, am ales, mai mult sau mai puțin ironic, familia lexicală a cuvântului *țarc* tocmai pentru că ea traduce, și la nivelul *istoriei limbii*, al *registrului stilistic*, nu numai prin denotatul, ci și prin conotațiile ei arhaic-înrădăcinate „profesional" (metafizica înțeleasă ca sedentarizare și ca voință de teritorializare), (ante-)*datarea* și *auto-închiderea* (centrat-expansionist-proiectivă) a metafizicii.

(În acest sens, un titlu provocator precum „Reguli pentru parcul uman", al lui Peter Sloterdijk, ar trebui reformulat prin „Reguli pentru *țarcul* uman". Metafizica este *dresaj*, producție de ordine, „fabrică de absolut" și proiect de ființă conformă, chiar dacă, în cazul marilor gânditori, ea își scapă în permanență ei înseși, reprimându-se însă imediat.)

Écriture — **Scriere, scriitură**

În original: *écriture*, „scriere", dar și „scriitură", termen la modă în anii '60-'70 ai secolului XX, conceptualizat „tehnic" mai cu seamă de către Roland Barthes și în anturajul teoretic al influentei reviste *Tel Quel*. În ceea ce privește cartea de față și, în general, utilizarea termenului de *écriture* de către Derrida, redarea lui prin termenul „tehnic", restrâns, în românește distinct, de *scriitură* nu se justifică, autorul vizând, dincolo simptomele „modei" (vizate chiar în acest paragraf), *scrierea* în maxima ei generalitate fenomenală, *gramatologia* însăși fiind imposibila teorie a *scrierii* ca *suplementaritate* a omului, ca „esență tehnică" a umanului. Din acest punct de vedere, traducerea titlului *L'écriture et la différence* prin *Scriitura și diferența* îmi apare, tot mai mult, ca o eroare, pe care înțeleg, într-un viitor apropiat, să o corectez.

Différance — **Diferare**

Unul dintre marile, epocalele *„tours d'écriture"* ale lui Derrida: anularea practică, ca exemplificare concretă perfectă a propriilor teze, a diferenței *fonice* prin diferențiere strict *scripturală*, diferențiere a diferenței, diferanțiere a diferenței înseși: *différence* se *aude* la fel ca *différance*, dar fiecare se scrie infim diferit: *e/a*. Cuvântul astfel propus, ca diferențiere față de diferența însăși, și ca anulare a ei, nu este, însă, un barbarism, o creație *ad-hoc*. Spre deosebire de limba română, unde paradigma postlatină a *diferenței* nu include și semnificația *temporală*,

temporizatoare și, astfel, *diferențiator-istorializantă* a verbului *a diferi*, în limba franceză, verbul *différer* are și un sens *temporal*, desemnând amânarea, diferanțierea prin temporalizarea înțeleasă ca temporizare.

Termenul-conceptul (conceptualizarea, ca și deconstrucția, începe, întotdeauna, din imanența limbii-gândire) de *différance* constituie, în opinia celor mai mulți exegeți, alături de titulatura generică de *deconstrucție*, emblema însăși a filosofiei lui Derrida. Teoretizat într-o conferință din 1968 reluată, ulterior, în volumul *Marges – de la philosophie* (Paris, Minuit, 1972, pp. 2-31), sub titlul, simplu, „La différance", conceptul de *différance*, cu *a*, nu apare ca fiind foarte diferit de acela de *différence* (diferență), cu *e*, în amonte față de *diferență* el desemnând însuși „faptul de a diferi", procesul de diferențiere, diferențiat astfel, în diferența sa infimă și (ca și) imperceptibilă, a-conceptualizabilă, față de „produsele" sale, diferențele observabile *substanțializate*. La fel ca și Heidegger, care voia să trezească, din *substantivul* ulterior *ființă*, *verbul* anterior *a fi*, Derrida vrea să evidențieze tocmai aspectul dinamic, nu static, procesul, nu lucrul în ceea ce privește acel „fundament al raționalității pe care îl constituie actul de a distinge" (Ramond, p. 25).

În ciuda identității *scriptice* de terminație substantivant-categorializantă, *-ance* (*-anță*), dintre *différance* și *différence* și, deci, a ambiguității scripturale (care se adaugă celei de omofonie) produse de această *aparentă identitate*, identitatea cu sine a lui *différence* ca *différance* apare mai bine, *explicit* deconstruită, *spația(liza)tă* în traducerea românească: *difer-area* activă nu este deloc totuna cu *difer-ența* și cu *difere-nțele* obținute, produse, și la care gândirea, substanțializându-le, se oprește, intrând în impas. Dintr-un impas al limbii (în cazul de față, al celei române, pentru care „diferarea", deși posibilă lingvistică, nu cunoaște, încă, ocurențe actuale), traducerea ajunge să expliciteze și să manifeste net diferența dintre *différance* și *différence*, dintre *diferarea* generatoare de *diferențe*. Nu există, la propriu, nu se poate, la propriu, vorbi de *difer-anță*, ci doar de *difer-ență*. ~~*Difer-anța*~~ este, de fapt, conform adevărului său *scris*, *difer-are*. *Différ-ance* este o „minciună", un „truc" al lui Derrida, făcut posibil tocmai de o deficiență a limbii franceze, care nu poate distinge, în sânul terminației substantivant-categorializante *-ance*, între ceea ce limba română, ca pentru a compensa absența sensului „diferant" al *diferenței*, poate să distingă, împlinind la distanță intenția lui Derrida însuși, a originalului idiomatic însuși, între *-a(e)nță* și *-are*.

De-a lungul întregii sale opere, Derrida va reveni deseori, fulgurant, asupra conceptului de *différance*, propunând foarte multe justificări ale lui, de fapt, nefăcând altceva decât să-i extindă neîncetat aplicabilitatea, *regăsindu-l* la lucru în nenumărate domenii și puncte, deci *verificându-i*, implicit (mirat, parcă, el însuși), fecunditatea euristică.

Primul sens al lui *différance* este oferit de însuși aspectul de „amuzament" filosofic al acestui termen, derivând din însăși forma lui literală, care re-marcă „o vorbire bântuită de scriere" (Ramond, p. 25). Sensul imediat și inițial, generativ, al lui *différance* este cel *temporal*: „a difera" înseamnă a amâna, a întârzia (ceva), a temporiza (și, astfel, „a da timp[2]", a temporaliza), până la divergența și opoziția unui „diferend". *Différance* se prezintă, astfel, ca *mediul*, ca însuși *elementul* generativ de formare a opozițiilor temporale și spațiale și dintre „spațiu" și „timp", de apariție a non-identității și a non-coincidenței, dar și a „diferențelor" ulterioare, derivate, dintre vorbire și scriere (ca pre-scriere și arhi-scriere nu numai a vorbirii) și dintre activitate (difer-*are*) și pasivitate (difer-*ență*), prin însăși *litera* sa. *Diferarea* este *arhi-scrierea* (vezi *supra*). Conceptul de *différance* „desemnează, până la urmă, sub chipul unui «concept» al indistincției, o figură a anti-conceptualității, altfel spus, un exemplu de rezistență la definiție, la analiză și la distincție" (Ramond, pp. 25-26).

---

[2] Vezi J. Derrida, *Donner le temps. 1: La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.

În conformitate cu atitudine generală pe care a imprimat-o, de la bun început, deconstrucției înseși, ca relectură a istoriei gândirii (filosofice), ca relevare a prealabilelor ei nechestionate din care derivă inflexiunile și regresiile, stagnările din chiar tentativele ei de emancipare, de „descarcerare" metafizică, deci ca alternativă deopotrivă mai responsabilă și mai eficientă, mai practicabilă, la destrucția heideggeriană și la reducția husserliană, Derrida nu-și revendică, în cazul lui *différance*, nicio originalitate, afirmându-și, dimpotrivă, datoria față de Nietzsche, Freud, Heidegger și Lévinas, cărora nu ar fi făcut, (și) în acest caz, decât să le remarce și să le re-marcheze intuițiile în ceea ce privește critica prezenței la sine a conștiinței și, în general, „pre-deconstrucția" a ceea ce el numește „ontologia clasică a prezenței" (*Marges*, p. 22). Astfel, *différance* n-ar fi decât desfășurarea și „exploatarea" *„diferenței ontologice"* a lui Heidegger, chiar dacă *la différance* ar putea fi „mai «veche»" decât diferența ontologică (p. 24) și „mai «veche»" chiar decât „ființa însăși" (p. 28) – după care atacă tezele lui Heidegger despre „prezență".

Conceptul de *différance* își are, însă, punctul „tehnic", explicit, de pornire în teoria saussuriană a „limbii" privite ca „sistem de diferențe". Deși, deci, prezent și acreditat, deja, încă din cele trei cărți de debut (în *Vocea și fenomenul*, în *Scriitura și diferența* și în *Despre gramatologie*, toate apărute în același an, 1967), conceptul de *différance*, teoretizat ca atare, „consolidat", abia un an mai târziu, în 1968, pare a fi fost aprofundat teoretic tocmai în cartea de față, *Despre gramatologie*, prin discutarea raporturilor (metafizic-structuraliste) dintre vorbire și scriere și prin atenția acordată, în această carte, lui Ferdinand de Saussure.

Pe care, atent diferențiat, vigilent filtrant (vezi *supra*, Prefața la prezenta traducere), Derrida îl critică pentru *teoria semnului lingvistic* („semn", „semnificant", „semnificat"), față de intuiția și de premisele căreia Saussure ar păcătui dat fiind că nu ar împinge-o până la ultimele ei consecințe, dar căruia îi preia tezele despre „limbă" înțeleasă ca „sistem de diferențe" pentru a-și crea propriul concept de *différance*.

Pentru Saussure, într-adevăr, să ne reamintim, termenii unei limbi nu au valoare în sine, ci doar prin diferențiere *locală*, *laterală*, *contextuală* față de ceilalți termeni înconjurători. Identitatea semnificatului și a semnificantului este una strict relativă și imediat diferențială. „Derrida află, prin urmare, în teoria saussuriană a diferenței, toate premisele necesare propriei sale teorii despre *différance*: teza lui Saussure echivalează, într-adevăr, cu a spune că diferența constituie sursa conceptualității însăși și a oricărui discurs" (Ramond, p. 26). Pentru Derrida, teza lui Saussure prezintă, deci, dublul avantaj al desprinderii de orice referire la o „prezență", dar și pe acela al posibilității de a întemeia *„diferarea originară"* (sau, altfel spus, *arhi-scrierea*) pe faptul că, așa cum spune Saussure, în limbă „nu există decât diferențe, fără termeni pozitivi". *Diferarea* apare, atunci, ca însăși *mișcarea*, ca însuși procesul „arhi-originar" prin care se constituie orice *sistem de diferențe* (de exemplu, o limbă). „Progresul", cum îl numește Ramond (p. 27), noțiunii derridiene de *diferare* față de noțiunea saussuriană de *diferență* constă tocmai în această „retro-proiecție" și în această „arhi-originarizare" conceptuală, *diferarea* apărând, astfel, ca „mai originară" decât *diferențele*, ca însuși modul lor de producere și de apariție: *chora* platonică. *„Diferarea* este figura paradoxală a unei diferențieri originare, altfel spus, a unei originarități niciodată fixate, care se dedublează și se multiplică neîncetat" (*ibid.*).

Conform „tezei" diferării, ființarea și sensul nu sunt decât „efectele" unei mișcări „mai originare" decât ele. Derrida va regăsi, transversal, diseminant, *trasant*, mărcile diferării (ca temporizare producătoare a non-indentității), noțiune pe cât de fecundă euristic, pe atât de contradictorie, „Mamă atât a conceptelor, cât și a cuvintelor" (Ramond, p. 27), pretutindeni, de la economie și politică până la psihanaliză. „Conceptul unei origini diferențiate, al unei *diferări* originare, își află, astfel, legitimitatea, mergând înapoi și prin torsiune, ca majoritatea marilor creații conceptuale din istoria filosofiei, în capacitatea sa de a da seamă de dificultățile cu care se confruntă sistemele care îl ignoră".

Derrida pozitivează, *meta-suplementează* absențele, fenomenele ne-fenomenalizate din (pre)istoria gândirii.

Entamer, s'entamer — A (se) ataca

În cadrul proliferantului și infinit creativului idiolect filosofic derridian, verbul (dacă nu neapărat și conceptul) de *(s')entamer* ocupă, prin bogăția sa semantică, un loc foarte precis. *Entamer* provine de la latinescul *intaminare*, „a murdări", având radicalul *tangere*, „a atinge". *Entamer* înseamnă „a tăia prima bucată dintr-un aliment", „a începe" (în general, ceva), „a tăia", „a cresta", „a inciza", „a răni", „a începe să folosești sau să consumi (ceva)", „a diminua" (ceva), „a începe să distrugi, să dezorganizezi, să zdruncini" (ceva), „a ataca", „a pătrunde", „a mușca" (din ceva), „a roade" (ceva), „a-i afecta cuiva reputația", „a începe", în general, ceva, prin „a-l deschide", prin a-l *afecta*, fin, minuscul, dinafară – altfel spus, însăși opera *deconstrucției*, care nu trebuie decât să *înceapă*, să *declanșeze*, să *provoace* din afară, să *actualizeze* și să *expliciteze* un proces aflat deja, *virtual*, *disimulat*, în desfășurare *la interior*: deconstrucția ca provocator și „însoțitor" din afară al deconstrucției „obiective" a conceptelor și a lucrurilor. Nu întâmplător, în multe locuri din opera sa, Derrida folosește verbul *entamer* la diateza *reflexivă* (ocurență neatestată lingvistic): ceva „*s'entame*", adică *se auto-afectează*, se auto-declanșează, începând să existe și să funcționeze, adică să fie „în deconstrucție". Deconstrucția nu este o destrucție, sau este doar *relevarea* auto-destrucției inerente gândirii și „lucrurilor" prin *antamarea* lor, adică a ceea ce, deja, *s-a auto-antamat*.

În original, *entame* desemnează prima bucată ruptă, detașată dintr-un întreg.

Așa cum *se atacă* o partitură, o arie muzicală, începutul este întotdeauna, deja, alterare: „căci vinovatul e tot făcutul, și sfânt doar nunta, începutul (Ion Barbu)...

Entamer, s'entamer — A (se) ataca

„Expresie tipografică a deconstrucției" (V.E. Taylor, C.E. Winquist, *Encyclopaedia of Postmodernism*, Taylor & Francis, London, 2001, p. 113), practica scrierii unor termeni sub ștersătură a fost utilizată pentru prima dată de către Heidegger într-o scrisoare din 1956 către Ernst Jünger intitulată *Zur Seinsfrage* (Întrebarea cu privire la ființă) (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1956) în legătură cu definirea nihilismului și cu posibilitatea *definiției* în general, termenul ales pentru „exemplificare" fiind acela, suprem, de *ființă* – ~~ființă~~ –, pe care Heidegger îl consideră în același timp *necesar* – deci imposibil de eliminat, de tradus, de înlocuit – și *inadecvat*, trebuind, atunci, să fie „hașurat", șters prin supramarcare.

Derrida preia „procedeul" și îl extinde pentru a marca relația torsionată dintre prezență și absență și inexistența originii altfel decât ca deja divizată și derivată, ca deja „suplementată": un „lucru" este de la început altceva decât spune că este, este deja *înlocuitorul* său, nu este niciodată „el însuși": *propriul* și *concidența cu sine*, *identitatea* sunt problematice și imposibile, „dintotdeauna deja" ex-propriate și în curs de re-apropriere. *Scrierea*, supra-non-(de-)scrierea ca anulare a scrisului *cu menținerea lui* și ca denunțare a vorbirii, a „ce vrea să spună" scrisul. Dubla logică a *suprascrierii* unui cuvânt prin menținerea lui, dar sub ștersătură, a *suplementului* care, *adăugându-se*, *neagă* „la vedere", anulând fără a elimina, care re-marchează sintetic, transparent-„arheologic", însăși logica suplementarității, ca și structura *aporetică* a deconstrucției (care ascultă întotdeauna de un *double bind*: negare și păstrate; din acest punct de vedere, deconstrucția ar trebui chestionată din perspectiva dialecticii hegeliene, iar aceasta, la rândul ei, ar trebui re-marcată deconstructiv, în măsura în care deconstrucția, spre deosebire de dialectică, *expune* întotdeauna alternativa, demonstrând însă în același timp, *în chiasm*, imposibilitatea *și* necesitatea *deciziei* de depășire-destrucție), ca *meta-suplement*, care în același

timp *neagă*, destabilizează, denaturalizează, dez-„evidențiază", „insolitează" (prin adăugare, nu prin scădere) și *menține* (nu distruge), ștersătura, negarea funcționând ca o *a-literă*, ca o *supra-scriere a-literală* (depășire-anulare *non-fonetică*, super-a-scripturală a scrierii: forcluziune) care, negând, *subliniază*, marchează, re-marcă, atrage atenția nu numai, punctual, asupra unor termeni *necesari*, de neînlocuit, dar *inadecvați*, *problematici* (care devin, astfel, *arbitrari*, *nemotivați*, total *convenționali*), ci asupra întregului sistem al *semnificației* în general, care, din punct de vedere ontologic, este, dacă nu imposibilă, cel puțin problematică.

Există, în textul lui Derrida, o diferență marcată, dar nu și explicitată, formalizată, tematizată, o anumită indistincție și ambiguitate deci, între *effacer*, a șterge definitiv, fără urmă, gest (metafizic) de *destrucție* (a metafizicii înseși), tentativă mereu înăbușită de evadare din încărcuirea metafizică, și *raturer*, a șterge printr-o linie sau printr-o cruce, deci a anula, a „bifa" *supra-scriind*, a re-marca păstrând, tocmai, „originalul" sub ștersătură, în transparență, deci dublând urmele, gest eminamente *deconstructiv* (care spațiază și „desedimentează"). Am ținut să semnalez, peste tot în text, această „nuanță".

(Le) S'entendre-parler — **Faptul-de-a-te-auzi-vorbind**

„Arhi-fenomenul" lui/de *s'entedre-parler*, al *faptului-de-a-ne-auzi-vorbind* conceput ca însăși matricea fenomenalității prezenței în general ca *prezență la sine* sau *lângă sine* în idealitatea „conștiinței", prin *voce*, este definit, analizat și construit de către Derrida în *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Vocea și fenomenul. Introducere la problema semnului în fenomenologia lui Husserl), Paris, PUF, 1967, col. „Epiméthée" (accesibilă, din 1993, în col. „Quadrige"), carte contemporană strict cu *Despre gramatologie*. Întreaga deconstrucție a presupozițiilor fenomenologiei husserliene pornind de la problematica strategică a semnului converge, în această carte, spre acest concept.

„Operația lui/de «a-te-auzi-vorbind», scrie Derrida în *Vocea și fenomenul*, este o auto-afectare de un tip absolut unic. Pe de o parte, ea operează în mediul universalității; semnificații care apar în cadrul ei trebuie să fie niște idealități pe care, *idealiter*, trebuie să putem să le repetăm sau să le transmitem la nesfârșit ca aceleași. Pe de altă parte, subiectul poate să se audă/înțeleagă[3] și să-și vorbească, să se lase afectat de către semnificantul pe care-l produce fără niciun ocol prin instanța exteriorității, a lumii, a non-propriului în general. Oricare altă formă de auto-afectare trebuie fie să treacă prin non-propriu, fie să renunțe la universalitate. Atunci când mă văd (...), non-propriul deja a pătruns în câmpul acestei auto-afectări, care, astfel, încetează a mai fi pură. În experiența faptului de a atinge-a fi atins, la fel. În ambele cazuri, suprafața corpului meu, ca raport cu exterioritatea, trebuie să înceapă prin a se expune în lume. (...) Ca auto-afectare pură, operația fapului-de-a-ne-auzi-vorbind pare a reduce până și suprafața interioară a corpului propriu, ea pare, în fenomenul ei, a putea să se dispenseze chiar și de această exterioritate din interioritate, de acest spațiu interior în care se produce experiența sau imaginea corpului nostru propriu. Tocmai de aceea este ea trăită ca o auto-afectare absolut pură, într-o proximitate la sine care nu ar fi altceva decât reducerea absolută a spațiului în general. Tocmai această puritate este cea care o face aptă de universalitate. Nesolicitând intervenția niciunei suprafețe determinate în lume, *producându-se în lume ca auto-afectare pură*, ea este o substanță semnificantă absolut disponibilă. Căci vocea nu întâlnește niciun obstacol în calea emiterii ei în lume tocmai în măsura în care ea se produce, în lume, ca *auto-afectare pură*. Această auto-afectare constituie, fără îndoială, însăși posibilitatea a ceea ce numim *subiectivitate* sau *pentru-sine*; fără ea, însă, nicio lume n-ar putea să apară *ca atare*. (...) nici

[3] În limba franceză, *entendre* înseamnă atât „a auzi", cât și „a înțelege".

conștiința nu este posibilă fără voce. Vocea este ființa-lângă-sine în forma universalității, sub forma con-științei. Vocea *este* conștiința. (...) Această proximitate se rupe atunci când, în loc ca eu să mă aud vorbind, mă văd scriind sau semnificând prin gesturi. (...) Momentul crizei este, de fiecare dată, acela al semnului. (...) Scrierea este un corp care nu exprimă decât dacă noi rostim în mod actual expresia verbală care o animă, dacă spațiul ei este temporalizat" etc. (pp. 88 sq.; sublinierile autorului).

Conform *deconstrucției* derridiene, *reducția* husserliană apare, așadar, ca o *reconducție* și ca o *reîntemeiere*, ca o *epurare* a metafizicii prezenței.

Supplément — Suplement

De ce „*suplement*", un barbarism în limba română, o creație *ad-hoc*, și nu, pur și simplu, la fel ca în limba franceză, *supliment*? Pentru că, așa cum se va vedea, termenul de *supplément*, pe filiera etimologică *supplere* (lat.), *supplementum* (lat.), *supploiement* (fr., 1313, cf. *Le Petit Robert*), înseamnă nu numai, ca sens *restrâns-derivat*, „supliment", „adaos", „apendice", „surplus", „completare", așa cum funcționează el, incomplet, în limba română, ci și, în franceza veche, „ceea ce se adaugă pentru a completa, împlini, întregi", *complement* deci, și, mai cu seamă, și tot conform francezei vechi, „ceea ce înlocuiește, *ține locul, suplinește*", „ceea ce remediază și compensează", pentru ca în franceza curentă actuală el să-și regăsească aceeași paradigmă sărăcită ca și în română: opus al complementului și al completării, „ceea ce se adaugă unui lucru deja complet". Verbul francuzesc corespunzător substantivului *supplément* este *suppléer*, „a suplini", „a ține locul", „a înlocui", de unde, în limba română, substantivele *supleant* și *suplinitor*.

De ce nu, atunci, așa cum sugerează deja succinta fișă precedentă, *complement*, *completare*? Pentru că *suplementul* nici nu se adaugă, așa cum am văzut, unui lucru deja complet, suplimentându-l, îmbogățindu-l ca *supliment*, dar nici nu umple, doar, un gol, remediind un neajuns. Sfidând logica binar-noncontradictorie a lui *sau-sau*, *suplementul*, diferit, astfel, și de *complement*, și de *supliment*, *se adaugă ținând locul, completează „întregul" suplinindu-l, substituindu-i-se*: protează de sine. Este protezarea infinită, infinit regresivă, care ajunge să se postuleze ca *origine* în golul acesteia, ca o, aparent, „completare" și ca un „adaus".

„Tehnic" (adică deopotrivă literar și filosofic vorbind), am ales să redau *supplément* prin *suplement* pentru a face simțită, ca „adiere" spectrală, prin însăși litera acestui cuvânt, ideea de *suplinire* în ideea de *adăugare* și în cea de *completare* (conotația ca „suplement" al denotației). Termenul de *complement* ieșea din discuție, iar *supliment* mi se părea nu doar... incomplet, ci de-a dreptul nepotrivit, contraindicat, chiar. Nu ne adăugăm, niciodată, ceva decât din lipsa a altceva a cărui absență nu este reversul negativ al unei prezențe. Singura „prezență" accesibilă este aceea, performat-„artificială", a *suplementului*, altfel spus, a *protezei*, care, așa cum spuneam, nici nu se adaugă, nu îmbogățește un deja-plin, dar nici nu umple, nu „completează" un gol: *este ființa însăși*. Deconstrucția, gândire a tehnicității esențiale a omului.

„Fenomenului" *suplementului* îi corespunde „categoria" *suplementarității*.

Înlocuire nu doar *regresivă*, ci și *proiectivă*, „retro-proiectivă", la infinit. Epoca actuală ar putea fi, astfel, definită ca epoca autonomizării și a automatizării suplementarității față de om, ca posibilitate tele-tehno-științifică de simulare și de sintetizare arhi-suplementară a omului însuși, ca uman *reprodus ideal*.

B. G.

CUPRINS —

PREFAȚĂ : *De la ~~gramatologie~~ azi (și mai departe) (I)* — 5

NOTE ASUPRA TRADUCERII
(Despre traducerea analitică și despre necesitatea dublei traduceri) — 17

DESPRE GRAMATOLOGIE 21

AVERTISMENT — 22

PARTEA ÎNTÂI — **Scrierea *avant la lettre*** 23

Exergă — 25
CAPITOLUL I : Sfârșitul cărții și începutul scrierii — 29
Programul — 29
Semnificantul și adevărul — 33
Ființa scrisă — 40
CAPITOLUL II : Lingvistică și gramatologie — 49
În-afara și înăuntrul — 51
În-afara ~~este~~ înăuntrul — 64
Îmbinarea — 84
CAPITOLUL III : Despre gramatologie ca știință pozitivă — 93
Algebra: arcanum și transparență — 94
Știința și numele omului — 101
Rebusul și complicitatea originilor — 107

PARTEA A DOUA — **Natură, cultură, scriere** 115
Introducere la „epoca lui Rousseau" — 117
CAPITOLUL I : Violența literei: de la Lévi-Strauss la Rousseau — 121
Războiul numelor proprii — 126
Scrierea și exploatarea omului de către om — 137
CAPITOLUL II : „...Acel periculos subterfugiu..." — 157
De la orbire la suplement — 159
Lanțul suplementelor — 168
Exorbitantul. Chestiune de metodă — 173
CAPITOLUL III : Geneză și structură în *Eseu despre originea limbilor* — 179
I - LOCUL ESEULUI — 179
Scrierea, rău politic și rău lingvistic — 181
Controversa actuală: economia Milei — 184
Prima controversă și compoziția Eseului — 204

BUCHAREST NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY

II - IMITAȚIA — 208
Intervalul și suplementul — 208
Stampa și ambiguitățile formalismului — 212
Turul de scriere — 228
III - ARTICULAREA — 239
„Mișcarea bețișorului..." — 239
Înscrierea originii — 251
Neuma — 255
Acea „simplă mișcare de deget". Scrierea și prohibirea incestului — 262
CAPITOLUL IV : De la suplement la sursă: teoria scrierii — 275
Metafora originară — 276
Istoria și sistemul tipurilor de scriere — 287
Alfabetul și reprezentarea absolută — 300
Teorema și teatrul — 307
Suplementul de origine — 317

POSTFAȚĂ : *De la ~~gramatologie~~ azi (și mai departe) (II)* — 321

NOTE DE TRADUCERE : *Glosar* — 329

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecția:
PASAJE

AU APĂRUT:

Alain Robbe-Grillet — *Pentru un nou roman*
Philippe Forest — *Romanul, realul și alte eseuri*
Jacques Derrida — *Despre gramatologie*

Coperta: IMAGINE TACT
Redactor: IOAN POP-CURȘEU
Tehnoredactor: CRISTIAN MOISA

Editura TACT, Str. Patriciu Barbu, nr. 13, Cluj-Napoca
Tel./fax: 0264-450129, www.imaginetact.ro

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecțiile editurii Tact:

Angelus Novus:

Jacob Taubes - Escatologia occidentală
Alain Badiou - Sfântul Pavel. Întemeierea universalismului

În curs de apariție:

Giorgio Agamben - Timpul care rămâne. Un comentariu la Epistola către romani
Jacob Taubes - Teologia după turnura copernicană
Karl Löwith - Sensul în istorie
Walter Benjamin - Originea dramei baroce germane

Colecția de stradă:

Jean Genet - Dușmanul declarat. Texte și interviuri
Henri Michaux - Viața în pliuri
Pierre Klossowski - Tablouri vii. Eseuri critice 1936 - 1983

Pasaje:

Alain Robbe-Grillet - Pentru un nou roman
Philippe Forest - Romanul, realul și alte eseuri
Jacques Derrida - Despre gramatologie

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ISBN 973-86670-4-2

CUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY